**T.C.**

**MARMARA ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**KELAM BİLİM DALI**

# ABDÜLKADİR el-HAMZÂVÎ'NİN *er-RİSÂLETÜ'L-HAMZÂVİYYE FÎ BEYÂNİ HAKİKATİ'L-FARK BEYNE KESBİ'L-EŞ'ARİYYE VE'L-MÂTÜRÎDİYYE* ADLI ESERİNİN TAHKİK, TAHLİL VE TERCÜMESİ

**Yüksek Lisans Tezi**

**GÜVENÇ ŞENSOY**

**İstanbul 2015**

**T.C.**

**MARMARA ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**KELAM BİLİM DALI**

# ABDÜLKADİR el-HAMZÂVÎ'NİN *er-RİSÂLETÜ'L-HAMZÂVİYYE FÎ BEYÂNİ HAKİKATİ'L-FARK BEYNE KESBİ'L-EŞ'ARİYYE VE'L-MÂTÜRÎDİYYE* ADLI ESERİNİN TAHKİK, TAHLİL VE TERCÜMESİ

**Yüksek Lisans Tezi**

**GÜVENÇ ŞENSOY**

**Danışman: PROF. DR. İLYAS ÇELEBİ**

**İstanbul 2015**

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

# TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi Güvenç Şensoy'nın ABDÜLKADİR el-HAMZÂVÎ'NİN er-RİSÂLETÜ'L-HAMZÂVİYYE FÎ BEYÂNİ HAKİKATİ'L-FARK BEYNE KESBİ'L-EŞ'ARİYYE VE'L-MÂTÜRÎDİYYE ADLI ESERİNİN TAHKİK, TAHLİL VE TERCÜMESİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 29.05.2015 tarih ve 2015/19-18 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

**Tez Savunma Tarihi** 24/06/2015

**Öğretim Üyesi Adı Soyadı** | **İmzası**

| | | | |
|---|---|---|---|
| 1. | Tez Danışmanı | Prof. Dr. İLYAS ÇELEBİ | |
| 2. | Jüri Üyesi | Prof. Dr. ADİL BEBEK | |
| 3. | Jüri Üyesi | Yrd. Doç. Dr. MÜCAHİD DÜNDAR | |

# GENEL BİLGİLER

| | |
|---|---|
| **İsim ve Soyisim:** | **Güvenç Şensoy** |
| **Anabilim Dalı:** | **Temel İslam Bilimleri** |
| **Programı:** | **Kelam** |
| **Tez Danışmanı:** | **Prof. Dr. İlyas Çelebi** |
| **Tez Türü ve Tarihi:** | **Yüksek Lisans – Haziran 2015** |
| **Anahtar Kelimeler:** | **Kader, Kesb, Hamzâvî, er-Risâletü'l-Hamzâviyye** |

# ÖZET


**ABDÜLKADİR el-HAMZÂVÎ'NİN *er-RİSÂLETÜ'L-HAMZÂVİYYE FÎ BEYÂNİ HAKİKATİ'L-FARK BEYNE KESBİ'L-EŞ'ARİYYE VE'L-MÂTÜRÎDİYYE* ADLI ESERİNİN TAHKİK, TAHLİL VE TERCÜMESİ**

**Bu çalışma, Abdülkadir el-Hamzâvî'nin (1235/1820 – 1279/1862) *er-Risâletü'l-Hamzâviyye fî beyâni hakikati'l-fark beyne kesbi'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye* adlı eserinin tahkik, tahlil ve tercümesini içermektedir. Mâtürîdî mezhebine mensup bir kelamcı olan Abdülkâdir el-Hamzâvî, bu risâlede, insanın hayatını anlamlandırma noktasında kader konusunu ve onun bir uzantısı olan kesb meselesini ele almakta, sorular sorup cevaplandırmakta; Mu'tezile, Cebriyye, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezheplerinin görüşlerini zikredip değerlendirmelerde bulunmakta ve Sünnî kelam ekollerini haklı çıkaracak cevaplar vermektedir. Zaman zaman Mâtürîdî mezhebi ile Eş'arî mezhebinin kader konusundaki farklılıklarını zikretmekte ve bu durumlarda da kendi mezhebi olan Mâtürîdîleri haklı çıkarmaktadır.**

# GENERAL KNOWLEDGE

**Name and Surname:** Güvenç Şensoy

**Field:** Basic Islamic Sciences

**Programme:** Theology

**Supervisor:** Professor Ilyas Celebi

**Degree Awarded and Date:** Master – Haziran 2015

**Keywords:** Destiny, Kasb, Hamzawi, al-Risalah al-Hamzawiyyah

# ABSTRACT

**THE CRITICAL EDITION, ANALYSIS AND TRANSLATION OF *AL-RISALAH AL-HAMZAWIYYAH FI BEYAN HAKIKAT FARK BAYNA KASB AL-ASHARIYYAH WA AL-MATURIDIYYAH* BY ABDULQADIR AL-HAMZAWI**

**This study contains the critical edition, analysis translation of Abdulqadir al-Hamzawi's (1235/1820 – 1279/1862) work entitled *al-Risalah al-Hamzawiyyah fî beyan hakikat fark bayna kasb al-Ashariyyah wa al-Maturidiyyah.* Abdulkadir al-Hamzawi is a Maturidi theologian. In the risala he deals with the destiny problem. Because of the fact that kasb is one of the subtopic of destiny, he also deals with kasb. Al-Hamzawi is showing and evaluating the ideas of the different schools: Mutazila, Cabriyyah, Ashariyyah and Maturidiyyah. He also shows his answer about the destiny depends on the answers of the two ortodox schools. This risala is an important one in terms of making one aware of the differences between the Ashariyyah and Maturidiyyah.**

# ÖNSÖZ

Kader tartışmalarını yalnızca bir dinin teolojisine indirgemek doğru değildir. Var olduğu andan itibaren kendisini ve çevresini anlamlandırma yolunda gayret gösteren her insan, düşünce sisteminde bu meselenin vuzuha kavuşmasını ister. Tarihin başlangıcından itibaren yaratıcı varlığın emir ve yasakları karşısındaki özgürlüğü, bu özgürlükten doğan konumu, bu konumla beraber kazandığı rol ve benzeri hususlar tartışıla gelmiştir. Bu soru(n)ların cevap ve çözümleri pratik hayatta yeri olmayan tartışmalar olmaktan çok insanın, Allah karşısındaki konumunu anlama ve anlamlandırmaktan, dolayısıyla anlamlı bir hayat yaşama çabasından ibarettir.

Abdülkadir el-Hamzâvî'nin (ö.1279/1862) *er-Risâletü'l-Hamzâviyye fî beyâni hakîkati'l-fark beyne kesbi'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye* adlı eseri, kelâm tarihinde kader meselesine verilmiş olan cevapları ele alıp bu cevaplardan iki Sünnî kelâm mezhebinin görüşlerini inceleyen bir çalışmadır. Tezimize konu edindiğimiz bu çalışma bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Tezin giriş kısmında, çalışmanın sınırları çizilip, önemi ortaya konulmuş, araştırma yöntem ve kaynakları açıklanmıştır. Birinci bölümde, müellifin hayatı ve eserlerinden bahsedilmiştir. Ayrıca tahkikte esas alınan nüshalar ile ilgili bilgi verilmiştir. Bölümün devam eden sayfalarında risâlede alıntı yapılan kaynaklar tanıtılmıştır. Konunun devamında risâlenin temel kavramları ele alınmış ve açıklanmıştır. Birinci bölümün son kısmında ise çalışma konumuzu oluşturan eserin değerlendirmesi yapılmıştır. Müellifin yapmış olduğu alıntıların bağlamı incelenmiş, kader meselesine farklı ön kabuller dolayısıyla farklı cevaplar vermiş olan mezheplerin ayrım noktaları tespit edilmeye çalışılmıştır. Müellifin asıl amacı Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerinin ortaya attığı görüş farklılıklarını tespit olduğundan, söz konusu mezheplerin temsilcilerinin görüşlerine de sıkça yer verilmiştir.

Üçüncü bölümde ise risâlenin tercümesi ve edisyon kritiği yer almaktadır. Müellif nüshası olarak tespit emiş olduğumuz İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi A1190 numarada kayıtlı olan Rıza Paşa nüshasının elimizde mevcut olan İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi A3469 numaradaki Halis Efendi nüshası ile karşılaştırılması yoluyla sağlam bir metin elde edilmeye çalışılmıştır. Metnin daha iyi anlaşılması amacıyla eserde geçen kişi, yer, kitap ve ıstılahların açıklaması; ayetlerin tahrîci ve tespiti dipnotlar aracılığı ile gösterilip açıklanmış ve yapılan alıntıların kaynaklardaki yerlerine işaret edilmiştir.

Tahkik çalışmak istediğimi kendisine ilettiğimde beni bu risâle ile tanıştırıp, çalışma konusu olarak bu risâleyi seçmemde beni teşvik eden ve çalışma boyunca her konuda benden desteklerini esirgemeyen danışman değerli hocam Prof. Dr. İlyas Çelebi'ye ne kadar teşekkür etsem azdır. Ayrıca edisyon kritik çalışması ile ilgili olarak kendilerine her başvurduğumda yardımcı olmaktan çekinmeyen Hüseyin Arslan ve Münzir Şeyh Hasan hocalarıma müteşekkirim. İlimler ve Sanatlar Merkezi'ne çok şey borçlu olduğumu da burada zikretmek isterim. Eleştiri ve tavsiyeleri ile yardımlarını esirgemeyen değerli dostlarım İbrahim Agâh Sağır, Yasir Beyatlı, Mehmet Demir ve Mesut Erzi'ye ayrıca teşekkür ederim.

Son olarak öğrencilik hayatımın her anında benden desteklerini esirgemeyen ailemin her bir ferdine teşekkürlerimi sunarım. Allah'ın yardımı ve onların sabrı en büyük destekçim olmuştur…

Güvenç Şensoy

Mayıs 2015, Üsküdar

# İÇİNDEKİLER

# KISALTMALAR

a.g.e : adı geçen eser

b. : bin, ibn

bk. : bakınız

DİA : Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

hzr. : hazırlayan

İFAV: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları

nr. : numara

ö. : ölüm tarihi

s. : sayfa numarası

thk. : tahkik eden

trc. : tercüme eden

ts. : tarihsiz

vr. : varak

ys. : basım yeri yok

# GİRİŞ

## I- KONUNUN MAHİYETİ VE SINIRLARI

Çalışmamız "Abdülkadir el-Hamzâvî'nin (ö.1279/1862) *"er-Risâletü'l-Hamzâviyye fî beyâni hakîkati'l-fark beyne kesbi'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye* adlı eserinin tahkik, tahlil ve tercümesi" nden oluşmaktadır. Görüldüğü üzere tezimiz iki ana bölümden teşekkül etmektedir. Birinci bölümde Hamzâvî'nin hayatı, eserleri ve görüşleri ele alınmış, elimizdeki risâleye dair bilgiler verilmiş, tezin konusu ile ilgili temel kavramlar açıklanmış ve müellifin risâlede konuyu ele alırken izlediği yöntem tasvir edilmiştir. İkinci bölümde ise risâlenin tercümesi yapılarak tahkikli metni sunulmuştur.

Risâlenin isminden de anlaşılacağı üzere tezin temel konusu kesb meselesidir. Kesb konusu, Sünnî mütekellimlerin kader meselesi ile ilgili olarak ortaya koydukları bir çözümleme biçimidir. Bundan dolayı tezimiz içinde kader konusuna da kısaca değinilecektir.

## II- KONUNUN ÖNEMİ

Kader meselesi, aslında insanın düşünmeye başladığı andan itibaren kendisini ciddi bir mesele olarak ortaya koymuş bir meseledir. Özellikle de yaratıcı varlık anlayışının hâkim olduğu dinî düşünceye mensup bireyler, gerçekleştirmiş oldukları fiiller ile yaratıcı olarak kabul ettikleri, eylemlerinin karşılığında mükâfat veya ceza veren ilahın ilişkisini ilk dönemlerden itibaren sorgulamışlardır. Hz. Peygamber henüz hayatta iken kendisine bu mesele ile ilgili sorular sorulmuştur. Yine ashâb döneminin sonlarına doğru yaşanan olaylara verilen cevaplar da aslında kader meselesi ile ilgili görüşlerle irtibatlı cevaplardır. Ancak bu tartışmaların ortaya çıkışının yalnızca belli siyasî ve sosyal meselelerin akabinde olduğu doğru bir kanaat değildir. İslâmî ilimlerin tedvininin dahi yalnızca toplumun dönemsel olarak sahip olduğu tecrübelere dayandırılması doğru olmayacaktır. Bu tür olayların etkisi yadsınmamakla birlikte tek sebep olarak öne sürülmesi ideolojik okumanın sonucudur.

Konunun önemi ile ilgili olarak Muhammed Seyyid Bey'in (ö.1925) değerlendirmelerini zikretmek faydalı olacaktır. Seyyid Bey'e göre bu mesele, eskiden itibaren her zaman ve her

yerde, bütün millet ve kavimlerin mütefekkirlerince bahis konusu olmuş ve hepsini uzun ihtilaf ve münakaşalara düşürmüş bir meseledir.[1]

Kader meselesi önemli bir konu olmakla birlikte, kelâm ilminin tedvin edilmesinin yegâne amacı bu meseleye cevaplar sunmak değildir. Kader meselesi, Müslümanların Allah merkezli düşüncelerine dayalı olarak evreni okurken yaratıcının sıfatları ile irtibatlı olarak tartıştıkları bir meseledir. Yaratıcının varlığını, birliğini ve sıfatlarını tartışan kelamcılar için bu konu tâlî bir konudur.

Kader meselesi Allah'ın ilim, irade, kudret ve Mâtürîdîlere göre de ilaveten tekvin sıfatları ile ilgili bir meseledir. Varlığı kabul edilen ve kendisine iman edilen ilahın, nasıl bir varlık olduğu ile ilgili tartışmalar bir üst başlıkta yer alan tartışmadır. Kesb meselesi böyle bir ortamda kader meselesine cevap olarak ortaya atılmış bir nazariyedir. Kesb, iki ayrı uçta yer alan cebrî ve kaderî anlayışa nazaran daha mutedil bir cevaptır. Bu nazariyede temel nokta Allah'ın yaratıcılığı ile kulun sorumluluğunu aynı anda cevaba yerleştirmektir. Buna göre kişinin yapıp ettiklerinin tamamen Allah'a bırakılması gibi cebrî bir anlayış veya bu fiiller işlenirken Allah'ın yaratıcı olma sıfatını bırakması şeklinde bir kader anlayışı doğru değildir. İnsanın gerçekleştirdiği fiillerde Allah'ın yaratıcı olma vasfı ile beraber, kişinin de bu fiillere yönelme ve bu fiilleri gerçekleştirme güç ve kuvveti vardır. Bu anlayışta insan fiile yönelme ve onu gerçekleştirme irade ve kudretine dolayısıyla da gerçekleştirdiği eylemin sonucunda mükâfat veya ceza ile karşılaşma özgürlük ve sorumluluğuna sahiptir.

Kader ile ilgili olarak Sünnî mütekellimler tarafından ortaya atılmış olan kesb teorisi bu özelliklerinden dolayı önemlidir. Ne cebrî ne de kaderî anlayışı tek başına öne çıkarma gayretinde olan bu teori ile hem insanın özgürlüğü hem de Allah'ın müdahalesi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

---

[1] Muhammed Seyyid Bey, *Usûl-I Fıkıh Derslerinde İrade, Kazâ ve Kader,* (hzr. Nizamettin Saltan), Moralite Yayınları, İstanbul 2012, s.135.

## III- ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Çalışmanın konusu olan *er-Risâletü'l-Hamzâviyye fî beyâni hakîkati'l-fark beyne kesbi'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye* tahlil edilirken ilk olarak müellifinin yapmış olduğu ve tahkik metni üzerinde gösterilen alıntılardan yola çıkılmıştır. Tercihimiz, metnin tahlilinde müellifin konuyu işlerken takip ettiği yöntemin gösterilmesi ve çoğunlukla alıntıların sonrasındaki açıklamalarda kapalı kalmış olması muhtemel yerlerin açıklanması olmuştur.

Burada müellifin, Teftâzânî'nin (ö.792/1390) Şerhu't-*Telvîh* adlı eserinden yapmış olduğu alıntıların söz konusu eserde bulunmadığını zikretmemiz gerekmektedir. Bu eser, Sadruşşerîa'nın (ö.747/1346) *et-Tavzîh* adlı eserine yazmış olduğu şerhtir. İbarenin asıl kaynağı da Sadruşşerîa'nın bu eseridir. Risâle'nin tercümesinde müellifin zikrettiği kitap isimleri ve müellifler olduğu gibi bırakılmıştır ancak tahlil kısmında atfın asıl kaynağına işaret edilerek, yani Sadruşşerîa zikredilerek devam edilmiştir.

Risâlenin muhtevası başlığı altında, müellifin konuyu ele alış biçiminin öncesinde risâlede yer alan kavramların kısa açıklamaları yapılmıştır. Bu kavramların, risâlenin konuyu işleme biçiminden önce ele alınmasının anlama noktasında faydalı olacağı düşünülmektedir. Ayrıca, her ne kadar tahkik metni üzerinde ilk geçtiği yerin dipnotunda bilgi verilmiş olsa da, bu dipnotlarda yer alanlara nispetle özet sayılabilecek şekilde risâlede atıf yapılan âlimler ve eserleri ile ilgili bilgi verilmiştir.

Müellifin, konuyu ele alırken kullandığı kaynakların dışında ihtiyaç duyulan yerlerde bir takım kaynaklardan faydalanılmıştır. Ancak müellifin kullandığı kaynakların tahlilin mihverine alınması tercih edilmiştir.

## IV- ARAŞTIRMADA KULLANILAN KAYNAKLAR

Çalışmamızda kullanılan kaynakların iki başlıkta ele alınması mümkündür. Bu kaynaklardan bir kısmı tabakât, sözlük ve ansiklopedi tarzında eserlerdir. Diğerleri de müellifin risâleyi telif ederken kullanmış olduğu eserlerdir. Bunu tahlil öncesi ve sonrası kaynaklar olarak isimlendirmek mümkündür. Müellifin kullanmış olduğu eserlerin tanıtımı, Risâlenin Muhtevası başlığı altındaki Risâlenin Kaynakları bölümünde yer almaktadır. Burada, tahlil öncesi kaynaklara değinilecektir.

Çalışmanın konusu olan risâlenin müellifinin hayatı ve eserlerinin tespit edilmesi önemli bir noktaydı. Müellifin hayatının tespit edilmesi için ilk olarak eserinin ismi üzerinden doğum ve vefat tarihi tespit edilmiş, sonrasında bu tarihler aracılığıyla tabakat kitapları taranmıştır. Bunun sonucunda müellifin hayatının yalnızca bir eserde yer almakta olduğu görülmüştür. Bu eser, Abdürrezzak el-Meydânî'nin (ö.1335/1917) *Hilyetü'l-Beşer fî târihi'l-karni's-sâlis aşar* adlı eseridir. Müellif bu eserde hicrî 13. yy'da yaşamış olan âlimlerle ilgili bilgi vermekte eserlerini ve hocalarını zikretmektedir.

Abdülkadir el-Hamzâvî'nin hayatına, çalışmamızın konusu olan risâle üzerinden ulaşıldığını belirtmiştik. Doğum ve vefat tarihlerinin tespit edildiği eser, Kehhâle'nin (ö.1408/1988) *Mu'cemu'l-müellifîn* adlı eseridir. Eser 13 ciltten oluşmaktadır. Bizim aradığımız müellif eserin iki yerinde geçmektedir. Kehhâle, müellifin ismi ile beraber eserlerini zikretmekle yetinmiş, doğum ve vefat tarihleri dışında hayatı ile ilgili bilgi vermemiştir.

Eser, İsmail b. Mehmed Emin el-Bağdâdî'nin (İsmail Paşa el-Bağdadî) (ö.1399/1979) *İzâhu'l-Meknûn fî'z-zeyli alâ keşfi'z-zünûn* adlı eserinde de yer almaktadır. Bu eser Kâtip Çelebi'nin (ö.1067/1657) *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* adlı eserine yazılmış bir zeyldir. Kâtip Çelebi'nin bibliyografik eseri olan *Keşfü'z-zünûn,* adından da anlaşılacağı üzere kitap isimlerini ve ilimleri konu edinmektedir. Bağdatlı İsmail Paşa'nın zeylinde, Kâtip Çelebi'nin görmediği veya bahsetmediği yahut ondan sonra yazılan eserlerle ilgili bibliyografik bilgiler verilmektedir.

Müellifin konuyu ele alış biçimine geçmeden önce, risâlede yer alan kavramlar, âlimler ve kitapları tanıtılmıştır. Âlimlerin hayatı ve eserleri ile ilgili bilgi vermek amacıyla Kâtip

Çelebi'nin *Keşfü'z-zünûn* ve Zirikli'nin (ö.1396/1976) *el-A'lâm* adlı eserleri kullanılmıştır. Hayreddin Zirikli'nin eserinde, Câhiliye devrinden günümüze kadar İslâm dünyasında yaşamış şairlere, ediplere, sanat ve kültür hayatına katkıda bulunanlara, ayrıca müsteşriklerden Arapça veya İslâm kültürü alanında çalışanlara da yer verilmiştir.

Kavramlarla ilgili açıklamalar için kullanılan sözlük ve ansiklopediler arasında Cürcânî'nin (ö.816/1413) *Kitâbu't-tarîfât*'ı, Tehânevî'nin (ö.1158/1745'ten sonra) *Keşşâfu Istılahâti'l-ulûm ve'l-fünûn*'u, Gerard Gihamy ve Samih Dgheim'in hazırlamış oldukları *Mevsûatü'l-câmia li mustalahâti'l-fikri'l-Arabî ve'l-İslâmî*, Gihamy'nin hazıladığı *Mevsûatü Mustalahâti'l-felsefe inde'l-Arab*'ı ve son olarak da Cafer es-Seccâdî'nin *Ferheng-i ulûm-i aklî* adlı sözlükler sıralanabilir. Bunların yanında *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nin ilgili maddelerinden faydalanılmıştır.

# I- BÖLÜM

# ABDÜLKADİR el-HAMZÂVÎ VE *er-RİSÂLETÜ'L-HAMZÂVİYYE FÎ BEYÂNİ HAKÎKATİ'L-FARK BEYNE KESBİ'L-EŞ'ARİYYE VE'L-MÂTÜRÎDİYYE* ADLI ESERİNE DAİR TEMEL BİLGİLER

## A- HAYATI, ESERLERİ VE GÖRÜŞLERİ

### Hayatı;

Tam adı es-Seyyid Abdülkadir b. es-Seyyid Dervîş b. es-Seyyid Muhammed b. es-Seyyid Hüseyin b. es-Seyyid Yahya ed-Dımeşkî el-Hanefî el-Hüseynî olup İbn Hamza olarak da bilinmektedir. 1235/1820 yılında Şam'da doğmuş ve 1279/1862 yılında yine Şam'da genç sayılacak bir yaşta vefat etmiş ve ed-Dahdâh mezarlığına defnedilmiştir.

Meydânî onu, Şam âlimlerinin önde gelenlerinden biri olarak kaydeder ve dikkatli, zeki, anlayışı kuvvetli, zâhid, müttaki ve ilmiyle âmil bir zat olarak tanıtır. İlim tahsilini Şam'da gerçekleştirmiş olup önemli hocalardan ders almıştır. Bunlardan bazıları; Şeyh Saîd el-Halebî, Şeyh Abdurrahman el-Kezberî (ö.1262/1846), Şeyh Hâmid el-Attâr ve Şeyh Mehmed Ekrem el-Ağvânî olarak sıralanmaktadır.

Tahsili sonrasında öğrenci okutma, araştırma yapma gibi etkinlikler yanında Şam Müftüsü Hüseyin Efendi el-Murâdî zamanında fetva makamında bulunmuştur.[2]

### Eserleri;

Abdülkadir el-Hamzâvî'ye beş adet eser nispet edilmektedir. Bunların ikisinin kütüphane kayıtlarına ulaştık, üçü hakkında ise herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Söz konusu risâleler şunlardır:

---

[2] Abdurrezzak el-Meydânî , *Hilyetü'l-beşer fî târihi'l-karni's-sâlis aşar*, (thk. Muhammed el-Baytar), Dar-ı Sâdır, Beyrut 1993, s.920.

1- *er-Risâletü'l-Hamzâviyye bi't-tevfîk beyne'l-Mâtürîdiyye ve'l-Eş'ariyye.*

*الرسالة الحمزاوية بالتوفيق بين الماتريدية والأشعرية*

Eş'arî mezhebi ile Mâtürîdî mezhebinin karşılaştırıldığı ve aralarındaki ortak ve farklı noktaların ele alındığı bir risâle olup ulaştığımız kütüphane kayıt ve kataloglarında hakkında herhangi bir bir bilgiye rastlayamadık. Eseri Meydânî zikretmektedir.

2- *er-Risâle fî fazli Âli'l-Beyt*

*الرسالة في فضل آل البيت*

Meydânî'nin zikrettiği eser hakkında herhangi bir kayıt bulunmamakla birlikte adından anlaşıldığına göre, Ehl-i Beyt'in faziletine dair bir risâledir.

3- *Risâle fi'r-Red alâ men kâle enne kırâete'l-Fâtihati halfe'l-imâmi ehvat.*

*رسلة فى الرد على من قال أن قراءة الفاتحة خلف الإمام أحوط*

Cemaatle namaz kılarken imamın yanında ona uyanların da Fâtiha-i Şerife'yi okumaları gerektiğini savunan Şâfiî mezhebine karşı çıkmakta ve kendisi de Hanefî olduğu için imama uyanın susması gerektiği şeklindeki Hanefî görüşü savunmaktadır.

4- *Kitâbu nuhbeti'l-menâkıbi'l-fâhira fî medhi'z-zürriyyeti't-tâhira.*

*كتاب نخبة المناقب الفاخرة فى مدح الذرية الطاهرة*

Bu eserin muhtevası Kur'ân, hadis, şiir ve tefsirlerde Ehl-i Beyti öven bölümlerin zikredilip değerlendirilmesi olup bir nüshasının Princeton Üniversitesi Nadir Eserler ve Özel Koleksiyonlar Bölümündeki İslâm Yazmaları 4127Y numarada kayıtlı olduğu tespit edilmiştir, istinsah tarihi 1273 olarak gözükmektedir.[3] Princeton Üniversitesindeki kayıtlı hali, *en-Nuhbetü'l-fâhira fî mâ verede fî fazli'z-zürriyyeti't-tâhira* şeklindedir.

Söz konusu eserin ikinci bir nüshası ise İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi A5491 numarada kayıtlıdır. Bu nüshanın istinsah tarihi de 21 Zilkâde 1273'tür. 25 varaktan oluşmaktadır. Müellif nüshasıdır. Üniversitenin kataloğunda *en-Nuhbetü'l-fâhira fî mehdi'z-zürriyyeti't-tâhira* şeklinde hatalı bir kayıtla yer almaktadır. Yazmanın zahriyesinden tespit ettiğimiz üzere doğru olan ismi yukarıda zikrettiğimiz şekildedir.

5- *er-Risâletü'l-Hamzâviyye fî beyâni hakîkati'l-fark beyne kesbi'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye.*

*الرسالة الحمزاوية في بيان حقيقة الفرق بين كسب الأشعرية والماتريدية*

Müellifin kesb konusunda Eş'arî mezhebi ile Mâtürîdî mezhebini karşılaştırdığı ve aradaki farkları ortaya koyduğu bir risâle olup çalışmamıza konu edindiğimiz risâledir. Müellife nispeti muhtelif kitaplardan tespit edilmiş olup[4] nüshaları ve muhtevası hakkında ileride bilgi verilecektir.

Abdülkadir el-Hamzâvî, Mâtürîdî mezhebine mensup bir mütekellimdir. Çalışma konumuz olan risâlede, mezhepler arasında ihtilaf konusu olan kader meselesini ele almaktadır. Bu konuyu ele alırken ağırlıklı olarak kulun mükellefiyeti üzerinde durmaktadır. Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerinde, kulun yaratıcı olarak kabul edilmesini tenkit ederken, Cebriyye'ye yönelik eleştirisinde bu yolla kulun mükellef tutulmasının savunmaktadır. Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerini değerlendirirken Allah'ın sıfatlarına dair açıklamalarından sonra kesbi kulun

[3] *Hazânetü't-türâs – Fihrisü mahtûtât*, Merkez-i Melik Faysal, nr.: 123483.

[4] İsmail b. Mehmed Emin el-Bağdâdî, *İzâhu'l-Meknûn fî'z-zeyli alâ keşfi'z-zünûn,* Daru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., III, 562 ; Ömer b. Rızâ el-Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn,* Daru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut ts., V, 288 – V, 299.

teklifinin temeli olarak göstermektedir. Ona göre kesb, varlık ile yokluk arasında bir durum olarak kabul edilmelidir.

Müellifin, kader ile ilgili açıklamalardan dolayı tekfir ettiği bir mezhep yoktur. Hatta "Mu'tezile'nin tekfir edilmesi gerekir mi?" sorusuna vermiş olduğu cevapta, onların bu konudaki görüşlerinden dolayı tekfir edilmelerinin yanlış olduğunu açıkça belirtmiştir.

Hamzâvî, kötü fiillerin var olması ile ilgili, bunların yaratılmasının kötülük olmadığını, kötülüğün kulların kesbine nispet edilmesi gereken izâfî bir kavram olduğu görüşündedir. Fiilin kesb aracılığı ile kuldan sâdır olduğu görüşünde olan müellif, kulun kendisinden sâdır olmasından dolayı yaratıcı olarak vasıflanmasının doğru olmayacağını, çünkü yaratmanın yalnızca yok olana hariçte varlık vermek manasına geldiğini kaydetmektedir.

## B- RİSÂLEYE DAİR TEMEL BİLGİLER

### 1- YAZMA NÜSHALARI

**a-Rıza Paşa Nüshası**: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Rıza Paşa Bölümü A1190 numarada kayıtlı nüshadır. 17 varak olup her sayfada 19 satır yer almaktadır. Ciltlidir ve kapağında A1190 yazmaktadır. Başta vikaye yaprağı yer almamakla birlikte sonda iki vikaye yaprağı bulunmaktadır. Zahriyesinde bulunduğu koleksiyonun adı ve demirbaş numarası, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi mührü ile eserin ve müellifin adı yer almaktadır. Dibace, بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الملك الواحد الموجود المنان ibaresi ile başlamaktadır. Metin ise, اعلم ارشدنى الله و اياك ان اهل القبلة اختلفوا فى افعال العباد الاختيارية على اقوال و مذاهب كثيرة ile başlamaktadır. Bazı bölümlerde ibareler kırmızı mürekkep ile harekelenmiştir. İçerisinde bir sayfası eksiktir. Metnin kenarlarında bazı düzeltmeler mevcuttur. İlk matlab kırmızı mürekkep ile metnin kenarına yazılmıştır, diğerleri ise yer almamaktadır. Hâtime'de müellifin ismi ve telif tarihi (1268) bulunmaktadır. Bu nüshanın müellif nüshası olduğu tahmin edilmektedir.

**b-Halis Efendi Nüshası**: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Halis Efendi Bölümü A3469 numarada kayıtlı nüshadır. 17 varak olup her sayfada 29 satır yer almaktadır. Ciltlidir ve kapağın üst tarafında 211, alt tarafında 461 ve A3469 yazmaktadır. Başta altı takriz bulunmaktadır. İlk takrizin bulunduğu sayfada İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nin mührü

bulunmaktadır. Başta vikaye yaprağı yer almamakla birlikte sonda iki vikaye yaprağı bulunmaktadır. Zahriyesinde eserin ve müellifin ismi yazılmıştır. Dibace بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الملك الواحد الموجود المنان ibaresi ile başlamaktadır. Metin ise اعلم ارشدنى الله و اياك ان اهل القبلة اختلفوا فى افعال العباد الاختيارية على اقوال و مذاهب كثيرة ile başlamaktadır. Metinde hareke bulunmamaktadır. Müellif nüshasında eksik olan sayfa bu nüshada mevcuttur. Metnin kenarlarında bazı düzeltmeler vardır. Matlabların hepsi kenara yazılmıştır. Metin içerisindeki konu değişikliklerini gösteren ibareler kırmızı mürekkep ile yazılmıştır. Hâtime'de müellifin ismi bulunmaktadır. İstinsah kaydı ve müstensihi mevcut olup Muhammed Mutevellilî el-İskenderânî tarafından 1270 yılında istinsah edilmiştir. Bu nüsha mukabelede kullanılmıştır ve kendisine Halis Efendi Kütüphanesi'nin ilk harfi olan خ ile işaret edilmiştir.

**c-Princeton Üniversitesi nüshası**: Princeton Üniversitesi Nadir Eserler ve Özel Koleksiyonlar Bölümündeki İslâm Yazmaları 2779Y numarada kayıtlı nüshadır. Nüshanın istinsah tarihi, mezkûr kütüphanenin kataloğunda geçtiği üzere 1280 yılıdır.[5] Mukabelede kullanmayı çok arzu ettiğimiz halde söz konusu nüshaya ulaşamadığımız için bu çalışmada değerlendirme imkânı bulamadık. Üniversitenin, *Digital Library of Islamic Manuscripts* bölümüne de eklenmediğinden, elektronik posta yoluyla nüsha istenmiş ancak yönetmeliklerine göre göndermeye izinleri olmadığı, yalnızca kütüphanenin okuma odasında incelenebileceği tarafımıza belirtilmiştir.

## 2- TAHKİK YÖNTEMİ

Çalışmada ilk olarak tahkik edilecek risalenin nüshalarının yerleri tespit edilmiştir. Nüshaların ikisi Türkiye'de biri de Princeton Üniversitesi'nde bulunmaktadır. Türkiye'deki nüshalardan 1268 tarihiyle kayıtlanmış, müellif nüshası olarak tespit ettiğimiz A1190 numaralı Rıza Paşa nüshası esas alınmış ve diğer iki nüshadan kendisine ulaşabildiğimiz Hâlis Efendi nüshası da mukabelede kullanılmıştır.

Ana nüshada noktalama işaretleri bulunmamaktadır. Tahkikte yer alan noktalama işaretleri tarafımızdan konulmuştur.

[5] *Hazânetü't-türâs – Fihrisü mahtûtât*, Merkez-i Melik Faysal , nr.: 110886.

Sayfa kenarlarında yer alan ve bölüm başlıklarına işaret eden ibareler köşeli parantez içerisinde metin içerisine bölüm başlıkları olarak tarafımızca yerleştirilmiştir.

Risâlede geçen kavramlar kaynaklardan faydalanılarak dipnotlarda açıklanmıştır. Aynı zamanda yer alan şahıs ve kitap isimleri de dipnotlarda gösterilmiştir.

Mukabelede kullanılan nüshada yer almayan ibareler (-), fazla olan ibareler ise (+) işaretlerinin ardından ibarenin yazılması şeklinde dipnotta gösterilmiştir. Bunun haricinde, risâlede geçen ayetlerin sure adları ve ayet numaraları dipnotlarda gösterilmiştir.

Müellifin çeşitli yazar ve eserlerden alıntıladığı metinlerin kaynağı araştırılarak bulunanlar dipnotta belirtilmiş, bulunamayan veya hatalı nakledilenler ile ilgili ise açıklamalı olarak bilgi verilmiştir.

Müellif nüshası olarak tespit ettiğimiz nüshada iki yerdeki ibarede sehven kelime tekrarında bulunulmuştur. Çalışmamızda tahkikte tercihli metodu esas almadığımızdan ibare nüshada olduğu gibi yazılmış olup, bu iki ibareye mukabele ettiğimiz nüshada mükerrer olmadığı için konuya dipnotta işaret edilmiştir.

## C- RİSALENİN MUHTEVASI

Risâlenin muhtevası ile ilgili ilk olarak metinde geçen kaynaklar müellifleri ile birlikte zikredilecek, sonrasında da metnin üzerine bina edildiği temel kavramlar açıklanacaktır.

### 1- RİSÂLENİN KAYNAKLARI

Hamzâvî'nin kaynaklarının başında Sadruşşerîa'nın (ö.747/1346) fıkıh usulüne dair olan *Tenkîhu'l-usûl* adlı eserine kendi yazdığı *et-Tavzîh* adlı şerhe Teftâzânî'nin (ö.792/1390) 758/1357 senesinde yazmış olduğu *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh* adlı eser gelmektedir.

Risalenin ikinci önemli kaynağı Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö.816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı olarak karşımızda durmaktadır. Bu eser, Îcî'nin (ö.756/1355) *el-Mevâkıf* adlı eserine Cürcânî tarafından yazılmış şerhtir. Cürcâni şerh çalışmasını 807/1404 yılının Şevvâl ayının başlarında Semerkant'ta tamamlamıştır.[6] Metnin müellifi olan Îcî; Usûl, Meânî ve Arapça âlimidir.[7] Şârih Cürcânî de mütekellim olup Arap dili âlimlerinin önde gelenlerindendir. Elli civarında eseri bulunmaktadır.[8] Bu şerh, İcî'nin eserinin en meşhur şerhi olmuştur. Osmanlı medreselerinde de ders kitabı olarak okutulmuştur.[9]

Çalışmamıza konu olan eserin üçüncü kaynağı ise, Gazzâli'nin (ö.505/1111) *el-İktisâd fi'l-itikâd* adlı eseridir. *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*'de adı geçen bu eserin çeşitli yerlerinde *Tehâfütü'l-felâsife, Mi'yaru'l-ilm, Mihakkü'n-nazar* ve *Fedâihu'l-Bâtıniyye*'ye atıflar yapılmış olmasına bakılarak 488/1095 yılı civarında yazılmış olduğunu söylemek mümkündür. Mantık kurallarının özellikle isbât-ı vâcib alanında uygulandığı ilk Sünnî kelâm eseridir. Gazzâlî'nin adı geçen eserinde konular hem nakle hem akla dayalı olarak ele alınmıştır.[10]

---

[6] Zirikli, *el-A'lâm,* Beyrut 2002, III, 295.
[7] Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn,* Ankara 1941, II, 1893.
[8] Zirikli, *a.g.e,* V, 7.
[9] Mustafa Sinanoğlu, "el-Mevâkıf", *DİA,* XXIX, 423.
[10] Şerafettin Gölcük, "el-İktisâd fi'l-İtikâd", *DİA,* XXII, 58.

Risalemizin bir diğer kaynağı da Kâdî Beyzâvî'nin (ö.685/1286) muhtasar bir kelâm kitabı olan *Tavâliu'l-envâr*'ıdır. Şiraz yakınlarındaki Beyzâ'da doğmuş ve Tebriz'de vefat etmiş[11] olan Beyzâvî eserin mukaddime kısmı ile birinci bölümünü eserin yarısından fazlasını oluşturacak şekilde uzunca tertib etmiş, kelâm ilminin temel konularını değil, bu ilmi destekleyici mahiyetteki felsefe bahislerine fazlaca yer vermiştir. Bu eser, felsefe ile birleştirilmiş memzûc dönem kelam eserlerinin zirvesini teşkil etmektedir denilebilir.[12]

Hamzâvî, bunların haricinde Celaleddin Suyûtî'ye de (ö.911/1506) eserinin bir yerinde atıfta bulunmaktadır. Ancak incelemelerimizde atıf yapılan bölümün müellifin eserlerinde bulunmadığı görülmüştür.

Rislaede ayrıca *Tefsîrü'l-İsfehânî* adlı bir esere atıf yapılmıştır. Söz konusu ibârenin de Rağıb el-İsfehânî'nin (ö.502/1108) tefsirinde ilgili ayetin açıklamasında meâlen dahi bulunmadığı görülmüş, buna karşılık söz konusu ibarenin Zemahşerî'nin (ö.538/1144) *el-Keşşâf* adlı tefsirine İbnü'l-Müneyyir'in (ö.683/1284) yazmış olduğu *el-İntisâf mine'l-Keşşâf* adlı hâşiyede yer aldığı tespit edilmiştir. İbârenin içeriğinin felsefî-kelâmî yapısından hareketle el-İsfehânî nisbesiyle anılan diğer müelliflerin tefsirleri taranmış ve araştırmalarımız sonucunda bu ibârenin Ebussena el-İsfehânî'nin (ö.749/1249) *Envâru'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye fî Tefsîri'l-Letâifi'l-Kur'âniyye* adlı eserinde bulunduğu tespit edilmiştir. Bu eser Ebussena el-İsfehânî tarafından ömrünün sonlarına doğru Mısır'da hicrî 744 yılının 25 Cemaziyelâhir Perşembe günü tamamlanmıştır.[13] İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesinde bir grup araştırmacı tarafından yayına hazırlanan eserin birçok kütüphanede farklı nüshaları mevcuttur.[14]

Kitaplarına atıf yapılan âlimler böyle sıralanmakla birlikte, müellif risâlede mezheplerin görüşlerini ele alırken başka âlimlerden de söz etmektedir: Vâsıl b. Atâ (ö.131/748), Hasan-ı Basrî (ö.110/728), Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö.324/936), Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/945) gibi kelâm âlimlerinin kitaplarına atıf yapılmadığı halde adları zikredilen mütekellimlerdir.

---

[11] Kâtip Çelebi, *a.g.e,* II, 1116 ; Zirikli, *a.g.e,* IV, 110.

[12] Yusuf Şevki Yavuz, "Tavâliu'l-envâr", *DİA,* XL, 181.

[13] el-İsfehânî, *Envâru'l-Hakâik,* Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü, nr.: 138, vr. 315a.

[14] ez-Zahiriyye Kütüphanesi, nr.: 1880, Mekke Harem Kütüphanesi, nr.: 63, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli bölümü, nr.: 136, 137, 138.
Ayrıntılı bilgi için bk: Muhsin Demirci, *Ebu's-Senâ Mahmud İbn Abdi'r-Rahman el-İsfehânî ve Tefsirdeki Metodu,* yayınlanmamış doktora tezi, Danışman: Prof. Dr. Salih Tuğ, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1987.

## 2- RİSÂLENİN TEMEL KAVRAMLARI

Hamzâvî risâlesini yazarken ele aldığı konu ile ilgili kavramlardan sıkça söz etmektedir. Bu kavramların başında "kader ve kaza" terimleri gelmektedir. Biz de konunun doğru anlaşılması adına bu kavramlar hakkında bilgi vermek istiyoruz.

### *2.1-Kader*

Sözlükte "gücü yetmek; planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek; rızkını daraltmak" gibi manalara gelen kader, "Allah'ın bütün nesne ve olayları ezelî ilmiyle bilip takdir etmesi" diye tarif edilir.[15]

"Hüküm" manasına gelen kazâ da ıstılâhî olarak " ezelden ebede cârî olan ahvâle göre, mevcûdâtın üzerinde bulunduğu hal hakkındaki küllî ilahî hükümden ibarettir" şeklinde tanımlanmıştır.[16] Diğer bir deyişle kazâ "Allah'ın nesne ve olaylara ilişkin ezelî planını gerçekleştirmesi"dir ve Selefiyye âlimleriyle Mâtürîdî ve Şiî kelâmcılarının ekserisi bu tanımları benimser. Eş'arî kelâmcılarının çoğunluğuyla İslâm filozofları sözü edilen tanımları tersine çevirerek kazâya kader, kadere de kazâ anlamını yüklemişlerdir.[17] Onlar, kaderi mümkinâtın yokluktan varlığa birer birer ve kazaya uygun olarak çıkması diye tanımlamışlar ve kazânın ezelde, kaderin de zevali olmayanda (lâ yezal) olduğunu söylemişlerdir. Kader ile kazâ arasındaki fark, kazânın levh-i mahfuzda bütün mevcudâtın bilgisinin topluca var olması ve kaderin de şartlarının gerçekleşmesi sonucunda mevcudatta ayrı olarak var olması şeklinde ifade edilmektedir.[18]

Kader meselesi, esasında Allah'ın sıfatları ile irtibatlı olarak tartışılmıştır. Kader ile ilgili olarak verilen cevapların da aslında Allah'ın sıfatları ile ilgili tartışmada sahip olunan konumla ilgili olduğu söylenebilir. Ayrıca, Kur'ân'da dahi bütün nesne ve olayların belli bir düzen içinde gerçekleşmesi ilâhî sıfatlarla irtibatlandırılmaktadır. Bunlar ilim, irade kudret gibi zâtî; yaratma, yaşatma, öldürme, hidayete erdirme, dalalete düşürme gibi fiilî sıfatlardır. Kaderle yakından ilgili

---

[15] Yavuz, "Kader", *DİA,* XXIV, 58.

[16] Cürcânî, "Kazâ", *Kitâbu't-ta'rîfât,* Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1983, s.177.

[17] Yavuz, "Kader", *DİA,* XXIV, 58.

[18] Cürcânî, "Kader", *Kitâbu't-ta'rîfât,* s.174.

olan sıfatların başında “ilim” gelir. Allah gaybı bilir, ilmi her şeyi kuşatmıştır, göklerde ve yerde olanlara, gizli açık her şeye vâkıftır; insanların açıkladıklarından ve kalplerinde sakladıklarından haberdardır.[19] Kur’ân-ı Kerim’de, âhiret hayatında cennet ve cehennem ehlinin talep ve temennileriyle yapacakları konuşmaların Allah’ın sebkat etmiş (herşeyi ihata etmiş ve herşeyin önüne geçmiş) ilmi çerçevesine girdiğini ifade eden birçok ayet mevcuttur.[20]

Kader konusuyla bağlantılı görülen ilâhî sıfatlardan irade hakkında Kurân-ı Kerim’de yapılan açıklamalara göre, Allah dilediğini yapar ve dilediği şekilde yaratır. O dileyenin iman, dileyenin inkâr edeceğini bildirmiş; iman edeceklere hidayet vermeyi, inkar edenlerin de delaletlerini sürdürmesini murat etmiştir. Eğer isteseydi herkes iman ederdi, ancak insanların kendi irade ve tercihleri olmadan iman etmelerini dilememiş, onları iman noktasında hür ve serbest bırakmıştır.[21]

Kader meselesinin kelâm ilminde nasıl bir yer tuttuğu ile ilgili olarak da tartışmalar vardır. Genel olarak, kelâm ilminin ve tartışılan meselelerin aslında geçmiş dönem ile etkileşime girmeler sonucunda ortaya çıktığını savunan oryantalistler, kader meselesinin de yabancı kültürlerden kaynaklanan etkenlerle irtibatlı olduğunu düşünmüşlerdir. Nitekim bu meyanda Müslümanların fetihler sonunda Yahûdî ve Hıristiyanlarla karşılaşıp dini konuları tartışmaya başladığını iddia etmişlerdir. Mesela Dımaşk’ta Yuhannâ ed-Dımaşkî’nin Ma’bed el-Cühenî ile tartışması sonunda kader probleminin Müslümanlar arasında yayıldığı kabul edilir. Ancak bu olayı, değişik kelâm okullarının oluşmasında rol oynayan köklü bir itikadî problemin başlıca sebebi olarak görmek kanaatimizce isabetli değildir. II. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren itikadî problemler arasında önemli bir yer tutan kadere dair tartışmalar daha çok ilim, kudret, irade ve tekvîn gibi sıfatlarla irtibatı bir şekilde devam etmiş ve genelde kadere iman dört mertebede incelenmiştir. [22] Bu dört mertebe: 1) Allah’ın nesne ve olayları önceden bilmesi, 2) Allah’ın nesne ve olaylara ilişkin ilmini yazması, 3) Allah’ın nesne ve olayları dilemesi, 4) Allah’ın nesne ve olayları yaratması, olarak sıralanabilir.[23]

---

[19] el-Bakara 2/77; et-Tevbe 9/78; en-Nahl 16/19, 23; el-Hucurât 49/16, 18; et-Talâk 65/12.

[20] el-A ’râf 7/44-51; Fâtır 35/33-37; Sâd 38/62-64.

[21] Yavuz, “Kader”, *DİA,* XXIV, 59; ayrıca ayetler için bk.: el-Kehf 18/29, es-Secde 32/19-20, Sebe 34/37-38, Yâsîn 36/54.

[22] Bknz: Yavuz, “Kader”, *DİA,* XXIV, 60-62.

[23] Yavuz, “Kader”, *DİA,* XXIV, 60-61.

Kader meselesi itikâdî mezhepler arasındaki ihtilaf konularından biridir. İslâm mezheplerinin bu konuyla ilgili olarak ortaya koymuş oldukları görüşlere hülasaten değinmek isabetli olacaktır.

### 2.1.1-Cebriyye'ye Göre Kader

Sözlükte "bozuk olan bir şeyi ıslah edip düzeltmek, birine zor kullanarak iş yaptırmak" gibi anlamlara gelen cebr kelimesine nispet ekinin ilave edilmesiyle meydana gelen bir terim olan cebri "zorlayıcı bir gücün hâkimiyetini benimseyen kişiler" için kullanılmıştır. Cebriye'ye mensup bütün kelamcıların kabul ettiği genel bir tarifi bulunmamakla birlikte genellikle Cebriyye, "insanların kendilerine has bir iradeye sahip olmadığını, zihnî ve amelî bütün fiillerinin ilâhî gücün zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunanlar" diye tanımlanabilir.[24] Onlara göre kulun herhangi bir kudreti, tesiri ve kesbi yoktur ve ortaya çıkan şeyler konusunda kul, cansız bir varlık konumundadır.[25] Cebriyye'ye göre insana gerçek anlamda hiçbir fiil nispet edilemez. İnsanın bütün fiilleri Allah tarafından yaratıldığı, dolayısıyla insan icbar altında bulunduğu için onun irade ve kudretinden söz edilemez. İnsan sadece fiile vasıta olduğundan veya fiil kendisi üzerinde gerçekleştiğinden mecâzî anlamda fiilin sahibi kabul edilir.[26]

Cebrî kabule göre herhangi bir fiilde insanın iradesine yer yoktur. Kader meselesini ele alırken yalnızca fiil üzerinden konuşmanın sağlıklı sonuçlara ulaştıramayacağının işaretlerinden biri olarak bu fiilin iyi ya da kötü olarak nitelendirilmesi ile beraber karşılığının olması problemi de göz önüne alınmalıdır. Her ne kadar onların bu kabulü benimsemekteki amaçlarının ulûhiyet noktasında oluşabilecek eksiklikleri gidermek olduğu düşünülse bile, yani bütün fiillerin Allah'ın ilim, irade, kudret sıfatlarının taalluku çerçevesinde kalması gerektiğini vurguluyor olsalar bile ulaştıkları sonuçla ulûhiyet makamının adalet ile vasıflanmasını engelleyecek yargıların ortaya atılmasına sebebiyet verecek bir tutumdadırlar. Buna göre Allah'ın insanları güç yetiremeyecekleri şeylerle yükümlü tutması da mümkündür. Nitekim O, iman etme imkânı

---

[24] İrfan Abdülhamid, "Cebriyye", *DİA,* VII, 205.

[25] Muhammed b. Ali et-Tehânevî, "el-Cebriyye", *Mevsûatu Keşşâfi ıstilhâtı'l-funûn ve'l-ulûm,* (thk. Ali Dahruc), (trc. Abdullah el-Hâlîdî), Beyrut 1996, I, 551.

[26] Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Fiil", *DİA,* XIII, 60.

bulunmayan kâfirleri imanla sorumlu tutmuştur.[27] Ayrıca bütün fiillerin faili Allah olduğu için zahirde bize fâil olarak görünen kulun kötü fiillerin karşılığında cezalandırılması veya iyi fiilleri ile mükâfatlandırılması temelden yoksun kalacaktır. Cebrî düşünceyi savunanlar kötü olarak nitelenen fiillerin Allah'a isnadı ile oluşacak olan, ulûhiyet makamının kötü fiille tavsif edilmesinin imkânsızlığı konusunda fiillerin Allah'a nisbetle iyi, kula nisbetle kötü olduğunu söyleyememişlerdir.[28]

### 2.1.2-Mu'tezile'ye Göre Kader

Mu'tezile mezhebinin II. yüzyılın başlarında, büyük günah işleyen kişi hakkında Hâricîlerle Mürcie'nin ileri sürdüğü görüşlere karşı, Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in farklı bir teori ortaya koymalarıyla Basra'da zuhur ettiğini söylemek mümkündür.[29] Kulların fiillerini, kendilerine isnat ettikleri ve kaderi kabul etmediklerinden dolayı onlara Kaderiyye de denilmiştir.[30] Mu'tezile mezhebi sorumluluğu temellendirmek amacıyla kulların fiillerini gerçekleştirebilmesi için insanın fiilin öncesinde de bir kudrete sahip olduğunu, bu kudret ile o fiili gerçekleştirme ya da gerçekleştirmeme iradesinin kendisinde bulunduğunu söylemişlerdir. Bu konunun temellendirilmesinde, gerçekleştirilmiş olan fiile Allah'ın bir müdahalesi olmadığını kabul etmişlerdir. Çünkü onlara göre kul fiillerini kendisi yaratmış olmazsa o fiillerin sonuçlarından sorumlu tutulması adalete uygun olmayacaktır. Allah insana eylem gerçekleştirme gücünü önceden vermiş olup kişi hürriyetini kullanarak istediğini yapar. Esasen irade hürriyeti bulunmayan bir insanın Allah tarafından sorumlu tutulması O'nun adalet ve hikmetiyle bağdaşmaz.[31]

---

[27] Abdülhamid, "Cebriyye", *DİA,* VII, 207.
[28] Abdülhamid, "Cebriyye", *DİA,* VII, 207.
[29] İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *DİA,* XXXI, 392.
[30] Tehânevî, "Mu'tezile", *a.g.e,* II, 1574.
[31] Çelebi, "Mu'tezile", *DİA,* XXXI, 396.

### 2.1.3-Eş'ariyye'ye Göre Kader

Eş'arî âlimlerinin çoğunluğuna göre insanın fiilleri doğrudan doğruya Allah tarafından yaratılır. İnsan, fiil anında kendisinde yaratılan irade ve gücü kullanarak fiilin meydana gelmesine aracılık yapar ve onu kesbeder; böylece fiilin gerçek fâili değil, kâsibi olur. Çünkü gerçek fâil yaratıcı manasına gelir, insanın ise herhangi bir şey yaratması mümkün değildir.[32] Kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığı hususunda ittifak eden Eş'arîler, insan kudretinin fiilleri üzerindeki tesiri konusunda kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Eş'arî'ye göre kulun kudret ve fiilini yaratan Allah'tır, fiilin meydana gelişinde kula verilen hâdis kudretin hiçbir etkisi yoktur. Kul, Allah tarafından yaratılan fiilin kendine ait hâdis kudretle kısmen irtibatlı bulunduğu için sorumlu olur.[33] Bâkıllânî'ye göre fiilin aslı Allah tarafından yaratılmakla birlikte onun iyi veya kötü, itaat veya isyan oluşu gibi vasıfları kulun iradesiyle gerçekleşir ve böylece fiilin meydana gelişinde insan önemli bir rol oynar.[34] Ebû İshak el-İsferâyînî de kula ait fiillerin Allah'ın kudreti ve kulun kudretinin ortak etkisiyle oluştuğunu benimsemiştir. Cüveynî ise kulda fiilleri üzerinde etkili olmayan bir kudret bulunduğunu ileri sürmekle onun kudretini temelden inkâr etmek arasında fark olmadığını belirterek fiillerin, yaratma anlamında olmamak şartıyla hakiki olarak kula nispet edilmesi gerektiğini savunmuştur. Kulun iradesinin fiillerinde rol oynadığını kabul etmekle birlikte insanın cebir altında bulunduğunu savunan Fahreddin er-Râzî'den sonra Cürcânî gibi müteahhirîn âlimleri de fiillerin meydana gelişinde insan gücünün hiçbir etkisi olmadığını söyleyerek insanı "fiillerinde hür görünen fakat aslında mecbur olan bir varlık" şeklinde değerlendirmek suretiyle Eş'arî'nin görüşüne dönüş yaklaşmışlardır. Zira onlara göre bir eseri iki müessirin meydana getirmesi imkânsızdır.[35] Fahreddin Râzî'ye göre insanın hâdis olan irade ve kudreti bulunmakla birlikte bunların fiilin meydana gelişinde herhangi bir etkisi yoktur. Çünkü kişinin kendi alanına giren fiillerden birini işlemesi, onun kalbine doğan kudretinin anlaşılması sayesinde mümkün olur. Alternatiflerden birinin tercihi ise kalbe gelen ani düşüncelerle oluşur. Kendi kendine meydana gelemeyecek olan bu düşünceleri yaratan şüphesiz ki Allah'tır. Bu durumda fiilin vukuunda asıl etkili olan insanın kendisi değil onu fiile sevk eden düşüncenin yaratıcısıdır. Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi "Ne cebir vardır ne tefviz" anlayışına karşı " Hem cebir vardır hem tefviz" tezini savunmuştur. Ona göre insan kendi irade ve tercihiyle

[32] Yazıcıoğlu, "Fiil", *DİA,* XIII, 61.
[33] Yavuz, "Eş'ariyye", *DİA,* XI, 451.
[34] Yazıcıoğlu, "Fiil", *DİA,* XIII, 61.
[35] Yavuz, "Eş'ariyye", *DİA,* XI, 451.

Allah'ın yapmasını istediği fiilleri yapar. Fiillerini kendi iradesiyle yapması açısından hürdür; sadece Allah'ın yapmasını istediği fiilleri tercih edebildiği için de cebir altındadır.[36]

### 2.1.4-Mâtürîdiyye'ye Göre Kader

Mâtürîdîlere göre insan gerçek anlamda fâil-i hakîkîdir. Allah'ın fiilleri yaratması ve kulun irade ve kudreti aracılığıyla o fiilleri yapması da birer fiildir. Allah'ın fiili yaratma, kulun fiili ise kesbdir. Fiil yokluktan varlığa çıktığı ve bu durumun da sadece Allah'a has olması dolayısıyla kul fâil olarak isimlendirilse bile bu fiil tek başına sadece kula nisbet edilemez.

Kur'ân'da bazı insan fiilleri Allah'a da nispet edilmiştir. Bu durum fiillerin kula aidiyetini ortadan kaldırmaz, aksine bunların Allah ile irtibatlı olduğunu gösterir ve bu irtibat da fiillerin Allah tarafından yaratılmasıdır. Yani fiiller kazanılmaları (kesb) ve icra edilmeleri (fiil) yönünden insanın, yaratılmaları (tahlîk/halk) yönünden ise Allah'ın tesiriyle meydana gelir.[37]

Mâtürîdiyye'nin temel görüşlerine öncülük yapan Ebû Hanîfe, insanın her şeyi ile yaratılmış olmasını, fiillerinin de yaratılmış oluşunun delili kabul etmiştir. Yani bir fiilin fâili yaratılmış olunca fiilin kendisi de yaratılmış demektir. Buna rağmen insanın yaptıklarından sorumlu tutulması, hem itaat hem de isyan için elverişli olmakla birlikte, itaate sarf edilmesi amacıyla kendisine verilen gücü iki alternatiften dilediğine sarf etmesi sebebiyledir.[38] Fiillerin ilke bazında Allah tarafından yaratılması kişinin sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. Fiilin oluşmasında asıl rol insana verildiğinden kişi sorumludur, mükâfat ve cezayı hak eder. İnsanın küllî iradesi hâdis olmakla birlikte cüzî iradesi zihnî bir fonksiyondur ve zihnin dışında mevcut değildir, bu sebeple Allah'ın yaratmasına konu teşkil etmez. Buna göre cüzî irade hâdis değildir ve insanın fiillerinde hür olması için yeterlidir. Kişinin fiile başlamadan önce eylem yapmaya

---

[36] Yazıcıoğlu, "Fiil", *DİA,* XIII, 61; ayrıca bk.: Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-Beşer tahte Sultâni'l-kader*, Kahire 1352, s.47. Mustafa Sabri, "ne cebir vardır ne de tevfîz, ancak bu ikisinin ortası bir yol vardır" ifadesinin kapalılığından dolayı tercih edilerek kendisine sığınıldığını düşünmektedir. Mustafa Sabri, *a.g.e,* s.142.
[37] Yavuz, "Mâtürîdiyye", *DİA,* XXVIII, 170.
[38] Beyazîzâde, *el-Usûlu'l-Münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe,* (thk.-trc.: İlyas Çelebi), İstanbul 2000, s.63.

elverişli olması (istitâat) gerektiği noktasında şüphe yoktur, bu anlamda o, fiilden önce güç sahibi kılınmıştır.[39]

Ebû Mansûr el-Mâtürîdi de konuyu işlerken insanın sorumluluğu yanında ilâhî irade ve kudreti de dikkate alan bir yöntem takip etmiştir. Ona göre Allah kullarına buyruklarına uymayı emretmiş, uyanlara mükâfat, uymayanlara ceza vereceğini bildirmiş ve aynı zamanda Kur'ân'da insanların fiil işlediklerini beyan etmiştir. Fiiller sadece Allah'a nispet edildiği takdirde ilâhî buyrukların bir anlamı kalmayacağı gibi bunların muhatabının da Allah olması gerekir ki bunun yanlışlığı açıktır. Esasen insan dilediği fiili yapma gücüne sahip olduğunu ve fiilini kendi isteğiyle yaptığını tecrübe ile bilir. Bununla birlikte kalplerdeki saklı düşüncelere varıncaya kadar Allah'ın her şeyi bildiğini ve yaratmanın sadece O'na mahsus bir sıfat olduğunu ifade eden ayetler de vardır. Şu halde bir fiilin oluşmasında biri yaratmak, diğeri yapmak (kesb) olmak üzere iki yön vardır. Fiil yaratılış yönünden Allah'a, kesb ediliş yönünden de insana nispet edilir ve böylece fiil, oluşumuna değişik açılardan tesir eden iki kudretle meydana gelmiş olur. İnsan biri fiilden önce, biri de fiil anında olmak üzere iki tür kudrete sahip olur. Bunların ilki, insanın fiil yapmasını engelleyecek bir zihnî ve fizikî eksiklik taşımaması, bir başka ifade ile fiil işleme yeterliliği yani illetlerden hâlî havâss-ı selime, alât, azâ ve vesâit, ikincisi ise istediği fiili yapmasını sağlayan kudrettir. İşin meydana gelmesinde etkili olan bu kudret Allah tarafından insana tam fiil anında verilir (yaratılır). Ancak bu kudretin yaratılması insanda mevcut diye de madum diye de nitelendirilmeyen bir mânaya yani iradeye bağlıdır ve insan bu sebeple sorumlu olur.[40]

## *2.2-Kesb*

Metin ile ilgili olarak ele alınacak olan diğer bir kavram da "kesb" kavramıdır. " Kelamcılar kesbi, kulun kudretinin ve iradesinin güç yetirilen şeyin yapılmasıyla irtibatlandırılması" şeklinde tanımlamışlardır. Onlara göre kulun kudretini ve iradesini fiil yönünde sarf etmesi kesb, Allah'ın bu sarfın peşinden fiili meydana getirmesi de yaratmadır. Buradaki kudretin sarf edilmesi, kudretin fiille irtibatlandırılması anlamına gelmektedir ve bu da

[39] Yavuz, "Mâtürîdiyye", *DİA,* XXVIII, 171.
[40] Yazıcıoğlu, "Fiil", *DİA,* XIII, 62.

iradenin fiille irtibatlandırılması sonucu ortaya çıkmaktadır. Fiili göz önüne aldığımızda ortaya çıkarılma açısından makdûr olarak Allah'a, meksûb olarak da kula aittir.[41] Cürcâni kesbi, bir faydayı elde etmek veya zararı defetmek anlamında ele almış ve Allah'ın fayda ve zarardan münezzeh olmasından dolayı fiillerinin de kesb olarak vasıflandırılamayacağını söylemiştir.[42] Başka bir tanıma göre de muhdes fiille irtibatlı olana kesb, kadîm fiille irtibatlı olana da halk (yaratma) denir.[43]

Kesb, sözlükte "kazanmak, elde etmek" anlamına gelmekte olup, isim olarak "kazanılan ve elde edilen maddî veya manevî şey"; bir kelam ıstılahı olarak ise "kullardaki hâdis kudretin tesiriyle meydana gelen şey" olarak tanımlanır.[44] Kavram, kader meselesi ile ilgili görüş beyan eden mezheplerin sistemlerine göre konumlandırılmıştır. Mesela Cebriyye'ye göre fiillerin ortaya çıkmasında insanın herhangi bir etkisi olmadığından dolayı kesbin insana nispet edilmesi söz konusu değildir. Mu'tezile'ye göre ise kullar kendi fiillerinin zaten yaratıcıları olduklarından dolayı kesb aslında onların fiillerinin sonucundan ibarettir. Onlar kâsib ile fâili aynı görüp o şekilde ele almışlardır. Eş'arîlere göre ilahî kudret olmadan kulların herhangi bir fiili gerçekleştirme imkânları olmadığından dolayı kullara fâil ismini vermek doğru değildir. Çünkü fâil demek yaratıcı demektir. Allah'tan başka da yaratıcı olmadığından, kullara sadece mecazî olarak fâil; gerçek anlamda ise kâsib demek doğrudur. Kul kesbi ile aslında o fiili meydana getiren değil, o fiildeki bazı niteliklere etki eden konumda yer almaktadır ve kesbin meydana gelişi ile ilgili nitelikler de aslında Allah tarafından yaratılmaktadır. Mâtürîdî kelamcılara göre kesb, Allah tarafından yaratılan ihtiyarî fiillerdeki kulun irade ve kudretini ifade amacıyla kullanılır. Fiiller Allah tarafından yaratılmaktadır ancak bu fiillerin yaratılması için kulun irade ve kudretinin de işin içinde yer alması gerekmektedir. Allah'ın fiili yaratma, kulun fiili de kesbdir. Fiili kesb etmek ile yaratmak arasındaki fark da kesbin aletle, yaratmanın ise aletsiz vukuu bulmasıdır.[45]

---

[41] Tehânevî, "Kesb", *Keşşâf,* II, 1362.

[42] Cürcânî, "Kesb", T*a'rîfât,* s.184. Bu tanımın benzeri için bk.: Cafer es-Seccâdî, "Kesb", *Ferheng-i ulûm-i aklî,* The Islamic Iranian Academy of Philosopy, Tahran 1982, s.487.

[43] Gerard Gihamy – Samih Dgheim, "Kesb", *Mevsûatü'l-câmia li mustalahâti'l-fikri'l-Arabî ve'l-İslâmî,* Mektebetü Lübnan Nâşirûn, Beyrut 2006, II, 2327.

[44] Yavuz, "Kesb", *DİA,* XXV, 304.

[45] Yavuz, "Kesb", *DİA,* XXV, 305.

Çalışma konumuz olan risâlede kesb kavramı oldukça fazla yer almaktadır. Müellif, kesb kavramının farklı itibarlar ile sahip olduğu anlamları risâle içinde dağınık olarak zikretmektedir. Kavramın tanımlanması amacıyla başlık açmayan Hamzâvî'nin kesb ile ilgili yapmış olduğu açıklamalara bakıldığında dikkat çeken nokta, Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerinin görüşlerini ele alırken bu iki mezhebin sistemi içerisinde kesbin farklı mânalara geldiğinin belirtilmesidir. Hamzâvî, Eşârîlere göre kesbin, kulun kudret ve iradesiyle aynı zamanda olduğunu zikretmektedir. Bu kavramın kullanımının Kur'ânî bir kullanım olduğunu Gazzâlî'den yapmış olduğu alıntı ile belirten müellif ayrıca Mâtürîdîlere göre kesbin kasıt ile aynı anlama geldiğini de vurgulamaktadır. Kendi görüşüne göre kesb, "varlık ile yokluk arasında bulunan ve kullara nispet edilen izâfî bir durum"dur. Mâtürîdîlere göre kulun fiile kesb dışında bir etkisi olmadığını belirten Hamzâvî, bu kesbin mahlûk olmadığını da ayrıca zikretmektedir. Kesbin mahlûk olmadığını vurgulamasının sebebi teselsülden kaçmaktır. Kâdirin tek olmadığı durumu "kesb", kâdirin makdûrun var olmasında tek olarak yeterli olduğu durumu da "yaratma" olarak isimlendiren müellif, ayrıca kulun kudret mahallinde var olmayana yaratma, kudret mahallinde var olan duruma kesb demektedir. Yaratma ile kesb farkının üzerinde duran Hamzâvî, kesbin makdûrun varlığını gerektirmediğini, yalnızca fâilin bu makdûr ile vasıflanmasını sağladığını ve bu yüzden kulun mükellef olmasının temeli olarak ele alınması gerektiğini belirtmektedir.

### *2.3-Kulların İhtiyarî Fiilleri*

"Kulların ihtiyarî fiilleri" tabiri de metnin üzerine bina edildiği bir diğer kavramdır. İhtiyar, filozoflar tarafından "akl-ı amelîye tâbi olan irade" şeklinde tanımlanmıştır[46] ve filozoflara göre ihtiyarıyla fail olan, fiilini iradesi ile gerçekleştirdiğinden dolayı mefulü bilmesi gerekir.[47] İhtiyar kelamcılar ve filozoflara göre irade anlamında kullanılır ancak iradeden daha özel içerikli bir manaya sahiptir. Meşhur olan görüşe göre ihtiyârın iki manası vardır. Birincisi, fâilin fiili isterse gerçekleştirebileceği istemezse de gerçekleştirmeyeceği şekilde olmasıdır.

[46] Gihamy, "İhtiyâr", *Mevsûatü Mustalahâti'l-felsefe inde'l-Arab,* Mektebetü Lübnan Nâşirûn, Beyrut 1998, s.28.
[47] Gihamy, "Fâil bi ihtiyâr", *Mustalahât,* s.577.

İkincisi de fiili gerçekleştirmenin ve terk etmenin doğruluğudur.[48] "İztırârî" kavramı ihtiyârînin zıddıdır.

Risâlede kazâ ve kader kavramları kullanılmamaktadır. Hamzâvî bu kavramlar yerine "kulların ihtiyarî fiilleri" terkibini kullanmıştır. Risâlenin konusunu açıkladığı bölümde ehl-i kıblenin "kulların ihtiyarî fiilleri" konusunda ihtilaf ettiğini belirterek Mu'tezile mezhebinin kader ile ilgili görüşlerini ele almıştır.

## 2.4-İcad

"Îcâd", bil kuvve olanın fiile çıkarılmasıdır. Bi'l-fiil kâin olan, bi'l-kuvve fasittir ve bütün kuvveler sadece bi'l-fiil muhric olan tarafından fiile getirilirler. Îcâd sadece bir şeyin yokluğu varlığına dönüştürüldüğünde olur.[49] Vücud kökünden türemiş olan bu kavram, "varlık vermek, örneksiz yaratmak" anlamlarına gelmektedir.[50] Îcâd mutlak manada varlık verilmesi demektir ve yalnızca mümkin varlıklar için söz konusudur. Îcâd iradeye bağlı olan kudrete, irade de ilme bağlıdır. Bunların hepsinin varlığı da hayata bağlıdır. Buradaki bağlılık Allah'ın sıfatlarına nazaran beraberlik anlamında kullanılmıştır. Çünkü Allah'ın sıfatlarından herhangi birinin varlık bakımından diğerine tekaddümü söz konusu değildir.[51]

Îcâd kavramının, Hamzâvî tarafından zikredilen herhangi bir tanımı risâlede yer almamaktadır. Kavramın kullanılması ile ilgili olarak dikkat çeken nokta yalnızca Mu'tezile mezhebinin görüşlerinin ele alındığı bölümde kullara izâfe edilerek kullanılıyor olmasıdır. Söz konusu kavram bunun dışındaki bölümlerde Allah'a izâfe edilmiş bir şekilde kullanılmaktadır. Hamzâvî, Mu'tezile'nin "kulların, fiillerinin icadında müstakil olmaları gerektiği" şeklindeki itirazlarını zikrettikten sonra kavrama işaret ederek kulların mükellef olmaları farkının itibarlar ile gerçekleştiğini belirtmiştir.

---

[48] Tehânevî, "İhtiyâr", *Keşşâf,* I, 119.

[49] Gilhamy, "Îcâd", *Mustalahât,* s.142.

[50] Mustafa Çağrıcı, "Yaratma", *DİA,* XLIII, s.325.

[51] Gihamy – Dgheim, "Îcâd", *Mevsûatü'l-câmia*, I, 464.

## 2.5-Âdet

Sözlük anlamı "alışılmış şey" olan âdet kelimesinden, tabiatta gözlenen düzenli işleyiş, etki-tepki mekanizması içinde kendi kendine bir süreklilik ve tekrarlanış gibi görünürse de gerçekte düzeni kuran ve işletenin Allah olduğu inancının sonucu olarak İslâmî terminolojide fizik âlemi idare eden ilâhî kanuna "âdetullah" veya kısaca "âdet" denilmiştir. Aynı manaya gelen "sünnetullah" ise Kur'ân'da sosyal hayatı idare eden ilâhî kanunu ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bu kavram, İslam filozoflarının tabiat kanunlarının değişmezliği tezine karşı, kelamcılar tarafından Allah'ın kendi koyduğu âdeti değiştirebileceğini, dolayısıyla bu kanunların zorunlu olmadığı görüşüne binaen ortaya koyulmuştur.[52]

Hamzâvî âdet kavramının da tanımını yapmamaktadır. Kavramın kullanılmasında iki itibar tercih etmektedir. Birincisi Mu'tezil'nin yöneltmiş olduğu eleştirilere cevap verirken kulun mükâfat veya ceza ile muamele görmesinin âdetullahın cereyanı ile olduğunu, burada herhangi bir aklî gereklilik olmadığını belirtmesinde görülmektedir. İkinci olarak ise kendisinin kesb olarak isimlendirdiği ihtiyarın ardından Allah'ın fiilleri yaratmasının âdetullahın cereyanı olduğunu, fiillerin var olmasında kulun tek başına yeterli olmadığını, fiillerin Allah'ın âdeti ile kulun ihtiyarının ardından yaratmasının kabul edilmesi gerektiğini belirtirken kullanmıştır.

## 2.6-Cebr

Sözlükte "bozuk olan bir şeyi ıslah edip düzeltmek, birine zor kullanarak iş yaptırmak" gibi anlamlara gelen[53] "cebr", kulun fiilini Allah'a isnad etmek demektir.[54] Cebriyye de bu kelimeye nisbet ekinin ilavesiyle oluşmuştur. Cebrin yalnızca fiilinde zorunlu olana nispet edilebileceği, bu yüzden fiilinde muhtâr olana mecbur denilemeyeceği de söylenmiştir.[55]

Hamzâvî cebre iki farklı mâna yüklemektedir. Birincisi, görüşlerini açıkladığı ve eleştirilerini yönelttiği Cebriyye mezhebinin savunduğu anlamdaki cebrdir. Buradaki cebri kaderin zıddı olarak ifade eden müellif, fiilin oluşmasında kulun hiçbir dahlinin olmadığını ifade

---

[52] M. Sait Özervarlı, "Hârikulâde", *DİA,* XVI, 181.

[53] Abdülhamid, "Cebriyye", *DİA,* VI, 205.

[54] Cürcânî, "Cebriyye", T*a'rîfât,* s.74; Gihamy – Dgheim, "Cebr", *Mevsûatü'l-câmia*, I, 829.

[55] Gihamy – Dgheim, "Cebr", *Mevsûatü'l-câmia*, I, 830.

eden bu mânayı reddetmektedir. İkinci mâna ise, Allah'tan başka bütün varlıklardan yaratıcılık vasfının olumsuzlanması anlamına gelen cebrdir. Hamzâvî, cebrin bu mânada kullanılmasında problem olmadığını hatta Allah'a iman etmenin de bu mânada kullanılan cebr ile mümkün olduğunu belirtmektedir.

### *2.7-Eser-Müessir*

İslam felsefesindeki illiyet prensibinin illetten sonraki ikinci terimi olan "eser" belli bir sebebin doğurduğu belli bir sonucu ifade eder.[56] "Müessir", kendisinden eseri olan başka bir varlığın ortaya çıktığı varlığa denir. Ehl-i sünnete göre doğru olan Allah'ın bütün mümkin varlıklar üzerine kâdir olduğu ancak hepsinin müessiri olmadığı, kulun da bazıları üzerine kâdir olduğu ancak bir şeyde müessir olmadığı şeklindedir. Yani Allah ve kul aynı şey üzerinde kâdirdirler ancak biri müessirdir.[57]

Hamzâvî, eser-müessir ve tesir kavramlarının tanımlarını vermemektedir. Kesb kavramının fiil ile ilişkisini eser kavramı üzerinden kuran müellif kesbin, Allah'ın kulda yaratmış olduğu kudretin eseri olduğunu belirtmektedir. Hamzâvî eser ile müdahil kavramlarını aynı anlama gelecek şekilde kullanmıştır. Mesela Eş'arîlerin kulda kudretin varlığını kabul etmekle beraber bu kudretin tesirini kabul etmedikleri fikrini değerlendirirken müdahil kelimesini kullanmaktadır. Müessir kavramının müessir-i tâmmı içermediğini belirten Hamzâvî, kulun ihtiyarının tam müessir olmadığını, müessirin yalnızca parçası olduğunu belirterek, müessirin aslında Allah'ın yaratması ile kulun ihtiyarının toplamı olarak düşünülmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Mâtürîdî mezhebinin görüşlerini savunduğu bölümdeki bu açıklaması ile yalnızca Allah'ın müessir kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak olan cebr ve yalnızca kulun müessir kabul edilmesi ile temellendirilen kader görüşünün ortasını bulmaktadır.

---

[56] İlhan Kutluer, "Eser", *DİA,* XI, 373.

[57] Gihamy – Dgheim, "Müessir", *Mevsûatü'l-câmia*, II, 2447.

## 2.8-Hâl

"Hal", vücud ve ademle vasıflandırılmayan şey olup bir şeyin hali onun zatına bağlıdır ve zatın varlığının imkânsızlığı durumunda o halin varlığı da imkânsız olur.[58] Hal, dar anlamda Allah'ın sıfatlarının O'nun zatıyla münasebetini, geniş anlamda ise küllîlerin varlıklarla ilişkisini açıklama tartışmalarından doğmuştur. Cevherle araz ve varlıkla yokluk arasında üçüncü bir kavram olarak ele alınan hal, cevhere çok yakından bağlı bulunan, ondan ayrı olarak var olamayan, kendi başına gerçekliği bulunmayan ve cevherin var oluş biçimi olarak kendisiyle açıklandığı şeydir. Haller, arazları cevhere bağlayan ve cevherle araz arasında bulunan vasıtalardır.[59] Hallere, varlık ve yokluk, ezelîlik ve sonradan olma gibi nitelikler yüklenemez. Bağımsız varlıkları bulunmadığı için gerçek anlamda varlık sayılmazlar. Bununla birlikte, varlığın zatıyla ilişkilerinin bulunması ve varlığı tanımanın ancak onlar sayesinde mümkün olması sebebiyle yok da sayılamazlar.[60]

Hal kavramının tanımını risalede vermeyen Hamzâvî eserinde yalnızca bir yerde bu kavramı zikretmiş olsa da bunu dikkat çekici bir şekilde kullanmaktadır. Ona göre kulda bulunan kesb varlıkla yokluk arasında bulunan bir durumdur. Kesbin mevcud ve madum olmasının kabul edilmesi durumunda ortaya çıkan problemlerin değerlendirmesini yapan ve iki durumun da imkansız olduğunu düşünen Hamzâvî, kesbin hal olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Mevcud veya madum olarak kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak olarak problemler ve değerlendirmeleri ileride gelecektir.

# 3- KONUYU ELE ALIŞ ŞEKLİ

Bir önceki bölümde risâlenin kaynaklarını, bu kaynakların müelliflerini ve söz konusu risâlede geçen temel kavramları kısaca açıkladık. Bu bölümde ise müellifin konuyu ele alış şekli ve konu ile ilgili görüşlerini ele alacağız.

Risâlenin daha başından bir kelâm risâlesi olduğu berât-i istihlâl kabilinden zikredilen ifadelerden anlaşılmaktadır. Ayrıca müellif Allah'ın kelam sıfatıyla ilgili olarak ezelde ve ebedde

[58] Gihamy – Dgheim, "Hal", *Mevsûatü'l-câmia*, I, 929.
[59] Gilhamy, "Hal", *Mustalahât,* s.237.
[60] Yavuz, "Ahval", *DİA,* II, 190.

mütekellim olması kaydı ile kendisinin Kur'ân'ın mahlûk olmadığı görüşünde olan bir Sünnî olduğunu izhar ederek Mu'tezile'den, Hz. Peygamber'in âli ile beraber ashabına salât ve selâm gönderirken "bütün" kaydı ile de Şîa'dan ayrı olduğuna işaret etmektedir.

Hamdele ve salveleden sonra risâlenin Sultan Abdülmecid'e ithaf edildiği belirtilmekte ve Sultan'a hayır duaların ardından konuya girilmektedir.

Müellif, risâlenin mukaddimesinde kulların ihtiyârî fiilleri meselesinde ehl-i kıblenin farklı mezheplere ayrıldığını söylemiştir. Bu mezhepleri sırasıyla; Mu'tezile, Cebriyye, Eş'ariyye ve son olarak da Mâtürîdiyye olarak zikretmiştir.

### *3.1-Mu'tezile'nin Değerlendirilmesi*

Müellif, kulların ihtiyârî fiilleri ile ilgili görüş bildiren ilk mezhep olarak ele aldığı Mu'tezile mezhebinin herhangi bir kaynağına atıfta bulunmamıştır. Bu mezhebin kendileri ile Ehl-i sünnet mezhebi arasındaki hilaf kaidelerini ilk olarak tesis etmiş mezhep olduğunu belirttikten sonra, Mu'tezile şeklinde isimlendirilmelerinin sebebini klasik kabuldeki anlatıma sadık kalarak Vasıl b. Atâ'nın Hasan-ı Basrî'nin meclisinde mürtekib-i kebirenin durumuyla ilgili "el-menziletü beyne'l-menzileteyn" cevabını vermesiyle beraber hocasının "Vâsıl bizden i'tizâl etti" ifadesine dayandırmaktadır. Onların kendilerini "ashâbu'l-adl ve't-tevhîd" olarak isimlendirdiklerini de belirterek mezhebin konu ile ilgili görüşüne geçmiştir. Müellif bu noktada yalnızca tek cümle ile bu grubun, kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu fikrini kabul ettiklerini zikretmekle yetinmiştir ve devam eden soru-cevap-itiraz zincirinde mezhebin görüşünü genişleterek analiz etmiştir.

Kulların fiillerinin yaratılmasında Allah'ın müstakil olduğu düşünüldüğünde, "Bu görüşünden dolayı Mu'tezile tekfir edilir mi?" şeklinde bir soru soran müellif, onların kâfir olmadığını kaydeder. Çünkü ona göre, küfür Mecûsîler gibi ulûhiyette Allah'a ortak koşmak veya puta tapanlar gibi ibadet hakkını Allah'tan başka bir varlığa isnad etmekle sabit olur. Ancak Mu'tezilî âlimler bu iki durumdan herhangi birini gerçekleştirmemişler ve Allah'ın yarattığı şeyler olan sebep ve aletlere ihtiyaç duyan kulun yaratıcılığını Allah'ın yaratıcılığı ile bir

tutmamışlardır. Dolayısıyla bu görüşlerinden dolayı tekfir edilmeleri doğru değildir.[61] Gazzâlî'nin *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendaka* adlı eserinde de belirttiği gibi "La İlâhe illallah Muhammedün Resûlullah" dedikleri ve buna tenakuz teşkil eden bir vaziyette bulunmadıkları sürece ehl-i kıblenin tekfirinden kaçınmak gerekir.[62] Söz konusu risâlenin müellifinin kendisinin de belirttiği üzere, Mu'tezile'nin bu görüşünü dinin esas prensiplerini oluşturan ulûhiyet, nübüvvet ve ahiretin dışındaki tâlî bir mesele ve bu meseleye dair yapılmış bir açıklama olarak kabul ettiğinden dolayı tekfir edilmelerinin doğru olmadığını düşünmektedir.

Ancak yine de vurgulanmasında fayda vardır ki Mu'tezile'nin, "kulların kendi fiillerinin yaratıcıları" olduğunu söylemesi lafzî bir tartışma değildir. İleride de görüleceği üzere, bu meseledeki tartışma esaslı bir temele dayanmaktadır. Mezhebin kendi sistemi içerisinde kulun fiillerinin yaratıcısı olması adalet prensibi çerçevesinde anlamlıdır. Müellifin burada ele aldığı mesele onların tekfir edilmelerinin doğru olup olmadığıdır. Onların Mecûsîler ve puta tapanlar gibi olmadıklarından tekfir edilmelerinin yanlış olduğunu idade etmekle birlikte bu meseledeki görüşlerinin yanlışlığını vurgulamaktan da geri durmamaktadır.

Mu'tezile mezhebinin bu görüşünü temellendirdiği noktaları dört konuda özetleyen müellif, devamında bu konulardaki itirazları cevaplandırmıştır. Bu dört konu şu şekilde sıralanabilir: 1) Emir ve nehiyle mükellef olma, 2) Şeriatta var olan tedîb, 3) Fiillerin memdûh ya da mezmûm olması, 4) Öldükten sonra dirilmenin anlamı.

Müellif, Mu'tezile mezhebinin bu dört meseleden dolayı kulun fiillerinin yaratıcısı olduğunu savunduklarını ve bu meseleler üzerinden muhaliflere itiraz ettiklerini söylemektedir. Çünkü onlara göre, eğer fiillerin yaratılmasında kulun istiklâli olmazsa emir ve nehiyle mükellef olması söz konusu olmaz. Kendi fiilinin yaratıcısı olmayana şunu yap veya yapma denmesi doğru değildir. Bu durumda "teklif bi'l-evâmir ve'n-nevâhî" batıl olurdu. Aynı şekilde Mu'tezile'ye göre eğer kul fiillerinin yaratılmasında müstakil olarak var olan bir konumda düşünülmezse şeriatta var olan tedîb de anlamsız olurdu. Mu'tezile'nin bir diğer itirazı da fiilleri kendisine isnat

[61] Müellif, bu soru ve cevabı zikrederken aslında kendi ifadeleri gibi yansıtmaktadır ancak bu ifadeleri Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* adlı eserinde yer almaktadır. Kendisi kaynağa bir atıfta bulunmadığından dolayı tahkik metninde dipnotta gösterilmemiştir. Bk.: Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye,* Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire ts., s.55.

[62] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendaka*, (thk. Mahmud Bicu), 1993, s.21.

edilmeyen kulun fiillerinden medh ve zemmin kalkmasıdır. Çünkü kul fiilinin yaratıcısı olmazsa onun olmayan herhangi bir fiilden dolayı övülmesi veya yerilmesi mümkün değildir. Mezhebin son itirazı da öldükten sonra dirilmenin bir mâna içermeyeceğidir. İnsanların yaptıklarından hesaba çekilmesi ve sevap veya cezayla karşılık görmeleri, fiillerinin ortaya çıkarıcısı olmayan kullar için bir anlam ifade etmeyecektir.

Risâlenin ilerleyen bölümlerinde de görüleceği üzere müellif, kulun mükellef olmasına son derece önem vermekte, Allah'ın yaratıcı olmasına halel getirmeden kulun mükellef olduğunun açıklanmasını en önemli meselelerden biri olarak ele almaktadır. İnsanın fiillerinde özgür olmasını ve fiillerin ortaya çıkması aşamalarında Allah'ın devre dışı bırakılmamasını kulun sorumluluğu açısından önemli saymaktadır.

Kulun irade sahibi olmasının fıkhın dayandığı esasların temeli olduğu da söylenebilir. İnsanlar arasındaki muâmele ve münasebetlerden doğacak hukukî vaziyeti ve medenî, cezâî ve siyasî sorumlulukları tayin edecek olan esaslar her şeyden önce irade ve kader meseleleridir. İnsanlarda irade olmadığı kabul edilirse hukukun, sorumluluğun manâsı kalmaz. Bilakis insanlarda irade vardır, beşerî fiil ve hareketler şuurlu bir iradeye dayalıdır dersek o zaman hak ve adaletin, sorumluluğun esas kaynağını ve bir fiilin meşrûiyet ve gayr-i meşruiyetini, iyilik ve kötülüğünü; özetle hukukî ve ahlâkî düsturları tedkîk ve tayin edebiliriz Aksi takdirde bunların tamamı manasız, ruhsuz, kuru ve boş laf yığınından ibaret kalmış olur.[63]

Müellif bu itirazları ilk olarak medih ve zemmin itibar farklılığını gösterip men etmekle cevaplandırmaya başlamıştır. Çünkü bir fiilin övülmesi veya yerilmesi, İmam Eş'arî'ye göre "mahal oluş itibariyle", İmam Mâtürîdi'ye göre de "kesb ve ihtiyâr itibariyledir"; Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi "fâiliyet itibarıyla" değildir. Söz konusu mahalliyet itibarı, fiilin kendisiyle gerçekleştiği kudret mahallidir. Yürüme fiilinde ayakların, tutma veya atma fiilinde elin durumu buna örnek olarak verilebilir. Fiil yürüme, ayak da bu fiilin mahallidir ve Eş'arîlere göre fiilin iyi veya kötü olarak isimlendirilebilmesi bu mahaldeki kudrete bağlıdır. İhtiyâr itibariyle de kulda fiili gerçekleştirmeye yöneldiği esnada bulunan, bir şeyin yapılmasını ya da yapılmamasını sağlayan sıfat kastedilmiştir.

[63] Seyyid Bey, *a.g.e,* s.136.

“İnsanların kendi yaratıcısı oldukları fiillerin sonucunda sevap veya ceza görecekleri” görüşü üzerine bina edilmiş Mu’tezilî itiraza karşılık olarak müellif, bir fiilin sonucunda mükâfat ya da ceza ile karşılık alınmasının, sebeplerinin gerçekleşmesine bağlı olan diğer olaylarda olduğu gibi Allah’ın âdetiyle olduğunu, bunda herhangi bir aklî zorunluluk bulunmadığını söyleyerek cevap vermiştir. Mükâfat ya da ceza, fiillerin direkt sonucu olmaktan çok, gerçekleşmesi için gerekli olan sebeplerin olmasına ve gerçekleşmesine mâni olacak şeylerin yokluğuna bağlı olarak sünnetullah sonucu var olmaktadır. Bundan dolayı da sevap ve günahın anlamlı olmasının aklî bir zorunluluk şeklinde fâilin fiilinin yaratıcısı olmasına bağlanması mümkün değildir.

Müellif teklîf, tedîb, öldükten sonra dirilme ve davet meseleleri ile ilgili hususların hepsinin kulun fiilini ve kudretini davet eden şeyler olabileceğini söylemiştir. Allah, bu davet eden şeyler sonucunda fiili yaratmaktadır. İşte bu tertip edilmiş olan ihtiyâr itibarıyla eğer fiil şeriatın insanları davet ettiği şeye uygun olursa itaat, buna muhalefet eden bir şekilde olursa da masiyet olur. Bu durumda fiil mükâfat veya cezanın hak edilmesinde gerektirici bir sebep olmak yerine yalnızca bir alamet konumunda olur. Ancak Mu’tezile gerektirici bir sebep olduğunu düşündüğünden dolayı fiilin kul tarafından yaratılması görüşünü savunmaktadır.

Müellif itirazları bu şekilde cevapladıktan sonra Mu’tezile mezhebinin görüşlerini değerlendirirken son bir noktaya daha vurgu yapmıştır. Burada Mu’tezile’nin itirazlarının doğru kabul edilmesi durumunda aslında bu meselenin kendilerini de ilgilendiren başka bir mesele ile alakalı olduğunu göstermiştir. Müellif, kulun fiilinde müstakil olmaması durumunda kabul edilmesi gereken durumların aslında kendileri için de lazım olduğunu söylemiştir. Çünkü Allah’ın kulların fiillerinden yokluğunu bildiği herhangi bir şeyin varlığa çıkması imkânsızdır. Eğer, imkânsız olmasaydı, Allah’ın ilim sıfatının cehle dönüşmesi gerekirdi ki bu da imkânsızdır. Aynı şekilde Allah’ın kulların fiillerinden varlığını bildiği şeylerin var olması da zorunludur. Zorunlu olmasaydı önceki gibi bir dönüşme söz konusu olurdu. Kulun fiilini yokluktan varlığa çıkaracak bir fâil olmazdı. İşte bu durum ihtiyarı iptal etmektedir. Çünkü varlığa çıkması vacip ve mümteni’ olan üzerine bir kudret olmazdı. Bu da teklif, tedîb, bi’set ve daveti iptal ederdi. İşte bundan dolayı da Mu’tezile’nin bize yönelttiği eleştiriler, Allah’ın varlığı bilmesi meselesi ile ilgili olarak aslında onları bağlayan eleştiriler haline getirmektedir.

Müellif burada kulun fiillerinin var olması ile ilgili olarak Mu'tezile'nin yaptığı gibi yalnızca kul göz önüne alınarak açıklama yapıldığı durumda ortaya çıkacak problemli duruma işaret etmiştir. Fiillerin ortaya çıkması ile ilgili, Allah'ın fiilin varlığını ve yokluğunu bilmesine dikkat çekerek, birinci durumda fiilin varlığının vacip, ikinci durumda da mümteni' olduğunu belirtmiş, buradan vacip ya da mümteni' olan üzerine kudretin herhangi bir anlamı olmadığı, burada mutlak manada ihtiyardan bahsetmenin de yanlış olduğu sonucuna ulaşmıştır. Mu'tezile mezhebini Allah'ın ilim sıfatının gerekleriyle ilzam etme gayretinde olan müellif, sonrasında Cebriyye mezhebinin görüşlerine geçmiştir.

Mu'tezilî herhangi bir kaynaktan alıntı yapmadan onların görüşlerinin değerlendirilmesi eksiklik olarak görülebilir. Ancak müellifin söz konusu mezhebin görüşlerini sunarken herhangi bir çarpıtmaya başvurmadığı açıktır. Kendi zikretmiş olduğu Mu'tezilî eleştiriler ilk bakışta haklı gibi gözükmektedir. Dikkat çekmek istedikleri nokta emir ve nehyin teklifidir. Bu aynı zamanda müellifimizin de önem verdiği bir noktadır. Müellif, bu itirazları cevaplandırırken teklif noktasını dikkate almazlık hatasına düşmemiştir. Aksine kendisi de bu temel üzerinden kendi sistemi içerisindeki cevaplarını zikretmiştir. Kendi sistemi içerisinden verdiği cevaplarda Allah'ın yaratıcı olmasına halel getirmemek iki tavır arasındaki en büyük fark olarak gözükmektedir.

### *3.2-Cebriyye'nin Değerlendirilmesi*

Cebriyye mezhebine göre kulun herhangi bir fiildeki ihtiyarından bahsedilmesi mümkün değildir. Onlara göre kul sadece alet konumunda yer almaktadır. Kesmek için bıçak, kapatmak için kapı ne konumdaysa kul da gerçekleşen fiillerle ilgili olarak aynı konumda yer almaktadır. Gerçekleşen fiillerin tersinin gerçeklemesi ya da gerçekleşmemesi ile ilgili olarak kulun herhangi bir kudreti de yoktur. Onlara göre kul, bir şeyin meydana getirilmesi, elde edilmesi, kesb edilmesi ve ihtiyarı konusunda yalnızca cansız varlıklar konumundadır. Cebriyye'nin görüşünü bu şekilde özetledikten sonra onların mezhebinin aynıyla Cehmiyye mezhebi olduğunu söyleyen müellif, karşı delilleri zikretmeye başlamıştır.

Açık olduğu üzere, Cebrîlere göre de Mu'tezile'nin tam aksine kaza ve kader ile ilgili açıklamalarında kulun sistemde herhangi bir yeri yoktur. Mu'tezile'nin açıklamalara Allah'ı dâhil

etmemesi gibi Cebriyye de kulu dâhil etmemektedir. Kul, yalnızca yazılı olanın gerçekleşeceği bir mahal hatta daha da ötesinde sadece bir alet olarak tasvir edilmektedir.

Müellifin öne sürdüğü ilk delil “bazı fiillerin kesinlikle ihtiyar sonucu gerçekleşmesinin, bazılarında da ihtiyarın yer almadığının zaruri olarak kabul edilmesi gerektiği” şeklindedir. Mesela, insan bir şeyi almak için elini uzattığında burada ihtiyarın yokluğunu iddia etmek mümkün değildir. Ayrıca, titreme de insanın ihtiyarının bulunmadığı fiile örnek olarak gösterilebilir. Burada his ve tecrübeye dayalı bir durumun genelleştirilerek teoriye malzeme kılındığı görülmektedir. Verilen örnekler her insanın herhangi bir aklî çıkarıma ihtiyaç duymadan yaşadığı şeyler olsa da bunların ihtiyarî ve zorunlu fiillerin ikisinin de varlığına delil olarak kullanılmak için formüle edilmesi dikkat çekicidir.

İkinci olarak müellif, Mu’tezile’nin Sünnî kelamcılara yönelttiği itirazlara benzer itirazları Cebriyye mezhebine yöneltmiştir. Buna göre, Cebrîlerin inancına göre kulun bir işle yükümlü tutulması mümkün olmayacaktır. Kudret ve ihtiyarı olduğu kabul edilmeyen bir insandan bir şeyin yapılmasının veya yapılmamasının istenmesi, yapılan şey sonucunda övgü veya yergi kazanması ve de insanlardan Allah’ı inkâr edenlerin inkârlarına şaşırma dahi dil ve şeriat açısından imkânsız hale gelecektir. Ancak bu durumun yanlışlığı da açıktır. Müellife göre, insanlara dil ve şeriat açısından böyle şeyler hamledilebilir. Bunlar abes durumlar değildir.

Müellif Cebrî inanca yönelttiği ilk eleştiride zorunlu fiillerin olmadığına dikkat çekmek yerine Cebrî inancın insanın fiillerinin yalnızca bir parçasına tekabül ettiğini göstermeyi amaçlamıştır. İnsanın yalnızca zorunlu fiilleri göz önüne alınarak yapılan değerlendirmelerin eksik kalacağını, insanın fiillerinin diğer kısmına işaret ederek göstermektedir. Buradaki ikinci itirazında ise risâlenin problem olarak ele almış olduğu belirtilen “teklif meselesine” dayandığı görülmektedir.

“Bütün bunlarda cebr gereklidir, çünkü Allah’ın yaratmasının dışında hiçbir şey varlığa gelmiş değildir” şeklinde de bir itirazın kendilerine yöneltilemeyeceğini belirten müellif, kuldan yaratıcılık vasfının kaldırılıp Allah’a izafe edilmesini ön gören anlayışa cebr denilecekse aslında bunun bütün fırkalar için geçerli olduğunu söylemiştir. Kendilerinin savunduğu cebrin yalnızca bu tür bir cebr olduğunu ima eden müellif, bu durumun kendi teorilerine herhangi bir zarar vermediğini bilakis bunun aslında imanın ta kendisi olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Allah’ın

iradesinin, var olmasına dair taalluk ettiği her şeyin var olmaktan başka imkânı olmadığını düşünmektedir. Ancak Cebrîlerin savunduğu cebr anlayışı bu şekilde değildir. Onlar Allah'ın yaratmasıyla beraber kulda da gerçekleşen fiil ile ilgili olarak bir ihtiyarın bulunduğunu kabul etmemeleri noktasında farklılaşmaktadırlar.

### *3.3-Eş'ariyye'nin Değerlendirilmesi*

Eserde ilk iki mezhebe göre daha fazla yer kaplayan bölümler Eş'arî ve Mâtürîdî kelam mezheplerinin görüşlerinin incelendiği bölümlerdir. Bunda eserin Eş'arî mezhebi ile Mâtürîdî mezhebinin kesb ile ilgili görüş farklılıklarını ele almasının etkisi olduğu açıktır. Müellifin asıl amacı Mu'tezilî veya Cebrî fikirleri ele almak ve eleştirmek değildir. İlk iki mezhepten farklı olarak bu mezheplerin görüşleri ele alınırken kaynaklara da atıflar yapılmıştır. Müellif Eş'arî mezhebinin görüşlerini tasvir ederken Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin herhangi bir eserine atıf yapmamıştır. Bölüm başında Eş'arî'den bahsederken yalnızca onun, kulların ihtiyarî fiilleri ile ilgili olarak Şâfiî mezhebinin reisi olduğundan bahsetmiştir.

Müellif, Mu'tezile ve Cebriyye mezheplerinin kulların ihtiyarî fiilleri ile ilgili öne sürdükleri görüşlerini tahlil ederken herhangi bir kitaba atıf yapmamakla birlikte, Eş'arî mezhebinin görüşlerini ele alırken henüz bölümün başında Cürcânî'den şöyle bir alıntı yapmaktadır:

> *"Bil ki, kulların ihtiyarî fiilleri yalnızca Allah'ın kudretiyle var olur. Bu gerçekleşen şeyde kulların kudretinin herhangi bir tesiri bulunmamaktadır. Bilakis Allah âdetini kulda bir kudret ve ihtiyar yaratarak devam ettirmektedir. Eğer orada bir engel bulunmazsa kulun fiili, makdûr olan şeyi kudret ve ihtiyarına mukârin olarak var eder. Bunun sonucunda da bu fiil Allah'ın ibdâ' ve ihdas olarak yarattığı; kulun da kesbettiği olur. Kulun buradaki kesbinden maksat, fiilin var olmasında kendisinin mahal olmasının dışında herhangi bir tesiri ve dahli olmayarak fiilin onun kudretine ve iradesine mukarenetidir. İşte bu Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin mezhebidir."*[64]

[64] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1998, VIII, 163.

Cürcânî burada fiilin var olmasıyla ilgili olarak kulların tesiri, kudreti ve dahlinin olmadığını vurgulamaktadır. Bu durumda aslında fiilin var olması Allah'ın kudretine bağlıdır, bu kudret de kulda kudret ve ihtiyarın yaratılmasını sağlar. Makdûr olanın gerçekleşmesinde kulun kudretinin etkisi yoktur. Kendisinde Allah tarafından yaratılan kudret ve ihtiyarla beraber olarak güç yetirilen fiil ortaya çıkmaktadır. Sonuçta bu fiil Allah'ın yarattığı bir fiil olmakla beraber kulun da kesbi olarak isimlendirilmektedir. "Bu fiilin ortaya çıkışında kulun kesbinin nasıl bir etkisi vardır?" sorusuna verilen cevap da açıktır. Kul daha öncesinde de zikredildiği gibi fiilin ortaya çıkışında herhangi bir etkiye sahip değildir, yalnızca fiilin mahalli konumundadır ve ortaya çıkan fiil ile ilişkisi kudreti ve iradesiyle aynı zamanda, beraber olarak ortaya çıkmasıdır.

Müellif Cürcânî'den yapmış olduğu alıntının sonrasında herhangi bir açıklama yapmamıştır. Sonrasındaki alıntılarını art arda getirip bölümün sonunda kendi görüşünü ortaya koymayı tercih etmiştir. Bir sonraki atıf kesbin kavramlaştırılması ile ilgili olarak Gazzâlî'nin yorumunu içermektedir. Gazzâlî, kesbin kavram olarak kullanılıyor olmasının, Kur'ânî bir temele sahip olduğuna şöyle işaret etmektedir:

"*Sonradan yaratılmış olan kudret ve iradenin mukarenetinin kesb olarak isimlendirilmesi ıstılâhî bir kullanımdır. Mütekellimler, kesbin Kur'ân'da kulların amelleri için kullanıldığını gördüklerinden dolayı onu Allah'ın kitabına dayanarak ıstılah haline getirmişlerdir."*

Müellif yapmış olduğu bu alıntıda Gazzâlî'nin kitabında yer alan ibarede bazı tasarruflarda bulunmuştur. Gazzâlî'nin metninde geçen ibarenin tercümesi şu şekildedir:

*"Hâsılı, kâdir olan ve kudreti her şeyi kapsayan (Allah) kudretin ve makdûrun her ikisinin de yaratıcısıdır. Yaratıcı ismi kudretiyle bir şeyi var eden için kullanıldığından ve kudret ve makdûrun ikisi de Allah'ın kudretiyle var olduğundan dolayı Allah yaratıcı olarak isimlendirilmiştir. Makdûr olan kulun kudretiyle var olmamıştır. Kulda bu kudret bulunsa da yaratıcı olarak isimlendirilmemiştir. Bundan dolayı da kul için bunun dışında bir isimlendirmenin olması gerekmektedir, Allah'ın kitabına dayanarak kesb ismini*

*kullanmışlardır. Çünkü bu kavram Kur'ân'da kulların amelleri için kullanılır şekilde bulunmaktadır.''*[65]

Gazzâlî burada sözlerine yaratıcı isminin kullanılması ile ilgili kapsamdan bahsederek başlamaktadır. Öncesinde de zikredildiği gibi Mu'tezile mezhebine mensup mütekellim tarafından kulların, kendi fiillerinin yaratıcıları olduğu öne sürülmüştür. Gazzâlî ilk olarak kudret kavramı ile yaratıcı kavramı arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Mutlak manada kâdir olarak isimlendirilen varlığın, hem kudreti hem de kudretin taalluk ettiği şeyi yaratan olduğunu belirtmiştir. Burada kudret kavramı ile yaratma kavramı arasında doğrudan bir ilişki kurulmaktadır. Kâdir olanın yani hem kudrete hem de makdûra etki edenin yaratıcı olarak isimlendirilmesinin doğru olduğunu gösteren Gazzâlî, kulda bu kudret bulunsa da Mu'tezilî kelamcıların yaptığı gibi kulun yaratıcı olarak isimlendirilmesinin yanlış olduğunu söylemiştir. Buradaki temeli, kulun mutlak manada kudrete sahip olmadığıdır. Kulun kudretinin Allah'ın yaratması sonucunda kendisinde var olan kudreti olduğundan kulu, bunun dışında bir isimle isimlendirmenin gerekliliğini gören kelamcılar, Kur'ân'a da uygun şekilde kesb kavramını kullanmışlardır.

Sonrasında Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin görüşü Beyzâvî'den alıntı yapılarak şöyle zikredilmiştir:

"*Şeyh (Ebu'l-Hasen el-Eş'arî) demiştir ki: Kulların fiilleri yalnızca Allah'ın kudretiyle var olmuşlardır. Bu fiiller Allah'ın yarattıklarıdır, bunlarda kulun herhangi bir tesiri yoktur. Bilakis hem fiil hem de makdûr sadece Allah'ın yaratmasıyla var olan şeylerdir.''*[66]

Önceki alıntılarda olduğu gibi Beyzâvî de Eş'arî'nin görüşünün kulun herhangi bir dahli olmadığı yönünde olduğunu zikretmiştir. Bunun hemen ardından *Tavâli* ve *Mevâkıf*'tan şu bölümü alıntılamıştır.

"*Bil ki, ashabımız fiillerin Allah'ın kudretiyle vâkî olduğunu söylemişlerdir. Kulun kesbi, azmini itaate yönlendirdiğinde Allah'ın itaat fiilini yaratması, masiyete yönlendirdiğinde*

[65] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-I'tikâd,* Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2004, s.57.
[66] Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr min metâli'i'l-enzâr,* el-Mektebetü'l-Ezheriyye li'-türâs, Kahire ts., s.197.

*de masiyet fiilini yaratması olarak Allah'ın âdetini devam ettirmesi mânasındadır. Bu durumda kul her ne kadar kendisi mûcid olmasa da fiili icâd eden gibi olur. İşte bu kadarı da emir ve nehyin açıklanmasında yeterlidir."*

Fiillerin yalnızca Allah'a isnad edilmesi sonucunda ortaya çıkacak problemlerden biri olan emir ve nehyin anlamlılığı meselesini ele alındığında, Cebrîlerden farklı olarak Allah'ın yaratıcılığının yanı sıra kulun da ihtiyarını kullanmasının vurgulanması gerekmektedir. Bu vurgunun olmaması durumunda Cebrîlerin görüşlerinden ayrışma mümkün olmayacaktır. Burada dikkat edilirse önceki atıflardan farklı olarak kulun fiilini icâd eden konumunda olduğu mukayyet bir şekilde de olsa ifade edilmiştir. Aslında müellifin göstermek istediği nokta da burasıdır. Eş'arî mezhebinin açıklamaları ilk olarak Cebriyye mezhebinin görüşlerine benzer gibi dursa da tam olarak öyle olduğunu söylemek doğru değildir. Eş'arî'nin görüşlerinin sonraki dönem âlimlerinden atıflarla ortaya konulduğu alıntılardan da anlaşılacağı üzere, kulun kudret ve ihtiyarı açıklamalar içerisinde kendisine yer bulmaktadır. Kulun fiili Allah'ın mahlûku, kulun da meksûbu olur ancak buradaki kesbten maksat, müellifin Mu'tezile mezhebinin itirazlarına karşı verdiği cevapta zikrettiği üzere "mahal" olmasıdır. Bunun dışında var olmasına bir etkisi yoktur, kulun kudret ve iradesine bitişik olarak Allah tarafından yaratılmaktadır.

Görüldüğü üzere Eş'arîler kuldaki kudret ve iradenin varlığını inkâr etmemektedirler. Ancak risâlenin isminden anlaşılacağı üzere farklılıkları net olarak zikretmeyen müellifin dışında Seyyid Bey, Eş'arîlerin bu görüşünü eleştirmektedir. Bakıldığında onların insandaki kudret ve iradeyi inkâr etmediklerini söyleyen Seyyid Bey, bu itibarla kendilerinin Cebrîlerden ayrıldığını kabul etmektedir. Ancak onların bu kudretin tesirini kabul etmediklerini belirtmekte fayda vardır. Ona göre bu itibarla da Cebriyye ile birleşmiş olmaktadırlar. Çünkü tesirsiz kudretin varlığını kabul ve itiraf etmek, esas varlığını inkâr etmekle eşittir. Kudretin tesirini inkâr ettikten sonra varlığını ikrar edip etmemenin farklı bir durum olmadığını söyleyerek tesirde kudretin varlığı ile yokluğu eşittir, bu, aslında kudretin yokluğunu iddia etmekle aynı şeydir demiştir. Çünkü ona göre tesir, kudretin mahiyeti gereğidir.[67]

Kulda kudreti kabul etmelerine rağmen bu kudretin fiilin oluşmasında etkisi olmadığını söyleyen Eş'arîler, Seyyid Bey'e göre Cebrîlerden farklı değillerdir. Seyyid Bey'in eleştirisi bu

[67] Seyyid Bey, *a.g.e,* s.144.

şekilde olmakla beraber, söz konusu risâlenin müellifi farkı göstermekle yetinmiş ve Eş'arîlerin görüşünün bu şekilde değerlendirilmesinin mümkün olup olmadığı ile ilgili bir imada bulunmamıştır. Buradan, müellifin buraya kadar olan kısımda hala Cebrî ve Mu'tezilî görüşlerden farklı olan yerleri göstermekte olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Yani müellif, Eş'arîliğin eleştirisini yapmak yerine, tasvir etmeyi tercih etmektedir. Bu tasvirlerinde Eş'arîliğin Mâtürîdîlikten farklarını göstermekle beraber, asıl vurgusunun bu ikisinin Cebrî ve Mu'tezilî tavırlardan farklı olduğunu göstermek olduğu hissedilmektedir.

Son atıfta dikkat çeken noktalardan biri de son cümlede geçen, açıklamalarının emir ve nehyin anlamlı olmasına dair yeterli olduğunun belirtilmesidir. Müellifin hem Mu'tezile'nin itirazlarına cevap verirken hem de Cebrîlere itiraz ederken temele aldığı kavramlardan biri kesbtir. Kulun, yoktan var eden olmasa da fiilinin mûcîdi gibi görülmesi emir ve nehyin temellendirilmesinde kullanılmaktadır.

Bu meselenin biri itikâdî ve diğeri de ahlâkî olmak üzere iki yönü bulunduğu düşünüldüğünde, risâle boyunca müellifin ağırlıklı olarak mezheplerin görüşlerinin değerlendirilmesinde itikâdî boyut olan Allah'ın sıfatları meselesinden çok ahlâkî boyutta yer alan kulların fiilleri meselesine[68] odaklandığı görülmektedir. Yani meselenin metafiziksel yönü olan zaman meselesi ve Allah'ın henüz âlem var kılınmadan sahip olduğu sıfatlarının hem kendi zatıyla hem de Allah'ın dışındaki varlıklarla ilişkisinden çok, ikinci yön olan ahlâkî yöne ağırlık verilmiş ve insanın fiillerindeki ihtiyarı ve sorumluluğu gibi unsurlar ele alınmıştır.[69] Ayrıca zikredilmesinde fayda vardır ki bu konuya bakışın sorumluluk yönünden olması gerektiğine dair yargılar, konunun ele alınması ile ilgili hâkim yargılar olarak gözükmektedir.[70]

Burada azmin itaate yönlendirilmesi de ayrıca dikkat çeken bir nokta olarak önümüzde durmaktadır. Bunun da aslında bir fiil olarak düşünülmesini engelleyen nokta net olmadığından dolayı müellif, Beyzâvî'nin itirazıyla devam etmektedir. Beyzâvî zikredilen durumun ayrı bir fiil olarak ele alınıp alınmaması ile ilgili olarak şunları zikretmiştir:

---

[68] Çelebi, "Takdîm Konuşması", *İslâmî İlimlerde Metodoloji-III İnsan İradesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Meselesi (Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi),* Ensar Neşriyat, İstanbul 2009, s.12.

[69] Şaban Ali Düzgün, "Kader Meselesi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji-III,* s.118.

[70] Saim Yeprem, "İrade, Kader ve Mes'uliyet İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji-III,* s.77.

*“Bu durum işkâl içermektedir. Çünkü azme yönelme de Allah’ın yaratmış olduğu fiillerden olup, bunda kulun bir dahli yoktur. İşte bu makamın anlaşılmasının zorluğundan dolayı selef âlimleri bununla ilgili tartışmayı inkâr etmişlerdir.*[71]

Burada tartışmanın inkâr edilmesi fiillerin teselsülüne bağlanarak emir, nehiy ve şirk gibi durumların mükâfat veya ceza ile karşılık bulmasının imkânını ortadan kaldıran bir durum olduğunu kaydetmektedir.

Beyzâvî burada açıklamaların anlaşılmasının zorluğundan bahsetmektedir. Müellif de bu şekilde bırakmaktadır. Seyyid Bey’in eleştirileri göz önüne alındığında, bu açıklamanın zorluğundan çok yanlışlığına hükmetmek mümkün gözükmektedir. Fiilin ortaya çıkışında kulun kudretinin etkisini kabul etmemekle beraber, fiilin ortaya çıkışını kulun yönelmesine bağlamak ve bu yönelmede de kulun bir etkisi olmadığını söylemek Seyyid Bey’in “Cebrî tavrın aynı olduğu” şeklindeki eleştirisinin haklılığına götürecek bir nokta olarak kabul edilebilir.

Bu itirazdan sonra müellif *Tavâli*’den bir alıntıyla devam etmektedir ancak mezkûr kitapta böyle bir ibare bulunmamaktadır. Atıfta, “tahkik ehlinin bu makamda ne cebir vardır ne de tefvîz ancak durum bu ikisi arasındadır” dediği ve bunun da en doğrusu olduğu geçmektedir. Devamında şöyle denilmektedir: Bunun açıklaması şudur: Allah kulda bir kudret ve irade yaratır ve bu kudret ve iradeyi fiilde müdahalesi olacak bir hale getirir. Bu durum kudretin fiilin kendi zatlarından müdahaleye sahip olmaları anlamında değildir. Bilakis kudret ve iradenin fiilde müdahil olması aslında Allah’ın onları bu şekilde yaratmasından dolayıdır. Çünkü bütün yaratılmışlar Allah’ın yaratmasıyla var olmuşlardır. Bu yaratılmışlardan bazıları vasıta ve sebeplerle bazıları da vasıta olmaksızın yaratılmıştır. Bu vasıta ve sebeplerle yaratılmış olanların yaratılmasındaki vasıtalar ve sebepler kendi zatlarından dolayı müsebbeblerin (yaratılmış olanların) var olmasına müdahil konumda değildir. Aslında Allah’ın onları müdahil olarak yaratmasından dolayı müdahaleleri vardır. İşte bundan dolayı kullara nispet edilen ihtiyarî fiiller Allah’ın yaratması ve kulun güç yetirmesiyle var olmuşlardır. Ancak kulun buradaki kudretini de Allah yaratmıştır ve bu kudreti fiilde dahli olacak hale getirmiştir.

Akla gelebilecek noktalardan biri olarak, eğer kudret ve iradenin varlığı kabul edilirse bunun fiilde etkisi olduğu da kabul edilmelidir itirazının cevaplandırıldığı alıntıda, Allah’ın kulda

[71] Beyzâvî, *a.g.e,* s.201.

kudret ve iradeyi yarattığını ancak bahis konusu olan etkinin de aslında bu kudret ve iradenin kendi zatlarından değil, Allah'ın bu ikisini kulda o şekilde yaratmasından dolayı olduğu belirtilmiştir. Bu açıklama aslında öncesinde geçen ve kulun fiilin oluşmasında herhangi bir etkisinin olmadığını belirten ve bununla beraber aslında kudret ve iradeye sahip olduğunu da ekleyen kısmın itirazlardan korunması amacıyla yapılmış gözükmektedir. Yani, hem kulun kudret ve iradeye sahip olduğunu kabul edip hem de bu kudret ve iradenin fiilin oluşmasında etkisi olmadığını söylemek ikna edici olmayabilirdi. Bundan dolayı, ilk olarak bu kudret ve iradenin de Allah tarafından yaratıldığı, sonrasında da bu kudret ve iradenin fiile etki eder halde olmasının da Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiği belirtilmiştir.

Buna örnek olarak vasıtalı olarak yaratılan şeylerde söz konusu vasıtaların yaratılan şeye etkisinin kendi zatlarından dolayı olmadığını göstermiştir. Burada aslında sebep-müsebbep ilişkisi vardır ancak müellif katı illiyet ilişkisini kırarak, sebebin müsebbebin varlığına etkisinin de Allah tarafından yaratıldığını, müsebebbin varlığının zorunlu olarak sebebin varlığı ile ilişkilendirilemeyeceğini ifade etmiştir. Bu kudret ve iradenin sebep, fiilin de müsebbeb olarak düşünüldüğü durumda, kudret ve irade olmadan fiilin varlığından bahsetmenin mümkün olmadığıyla birlikte fiili var edenin de o kudret ve iradenin kendi zatlarından dolayı sahip oldukları müdahale değil, bizzat Allah'ın onları o müdahaleye kâbil olarak yaratmasıyla ilişkilidir.

Müellif, aynı şekilde herhangi bir değerlendirme yapmadan Teftâzânî'den yapmış olduğunu zikrettiği ancak Sadruşşerîa'nın *et-Tavzîh* adlı eserinde yer alan alıntıyla devam etmiştir. Alıntıda Sadruşşerîa, Eş'arî mezhebine mensup âlimlerin görüşlerinin delillerini zikretmektedir. Sonrasında da kendisi bu delili değerlendirmektedir.

> "*Kötü bir şeyin fâili eğer bu fiili terk etme imkânında değilse fiili zorunludur. Eğer terk etmeye imkânı var da bu bir müreccihe dayanmıyorsa fiil ittifâkîdir. Eğer bir tercihe dayalıysa da fiilin o tercihle beraber var olması gerekir, çünkü biz bu müreccihin tam bir müreccih olduğunu farz ediyoruz ki tercih edilmeyen şeyi (mercûh) tercih etmiş olmasın. Teselsül olmasın diye, tercih edilmiş olan, fâilin ihtiyarıyla olmamıştır, bunun sonucunda*

*da zorunlu olur. Zorunlu olan ve ittifâkî olan da bu ikisi (hüsün ve kubuh) ile vasıflandırılamaz."*[72]

Önceki dönem âlimleri, burada, fiilin zorunlu olması üzerinde durmuşlardır. Önemli olan nokta, onların fiilin bir mürеccihe dayalı olarak gerçekleştirilmesi durumunda dahi zorunlu olacağını vurgulamalarıdır. Çünkü mürеccih-i tâm'ın, kendisinden başka tercih edilen şey üzerine tercih yapması düşünülemez. Eğer mürеccihi göz önüne alırsak fâilin ihtiyarının herhangi bir önemi olmayacaktır. İhtiyarın da başka bir ihtiyara dayanması ihtimali teselsüle götürecektir. İşte bu durumda olan fiilin de zorunlu olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Tesadüfen gerçekleştirilen ve zorunlu olarak gerçekleştirilen fiillerin de iyi ve kötü sıfatlarına konu olmaları mümkün değildir. Tesadüf olanda bir tercih, zorunlu olanda da bir dayanak mevcut değildir.

Sadruşşerîa'nın bu görüşe cevabına işaret eden müellif, sonrasında kendi değerlendirmelerine geçecektir. Sadruşşerîa'nın cevabı şu şekildedir:

"*Biz deriz ki (fiili gerçekleştirme veya terk etmeye güç yetirebilmek) bir mürеccihe dayanıyorsa bu onun zorunlu olmasını gerektirmez. Çünkü kulun fiilini gerçekleştirmesinde ayrıca ihtiyarının da tesiri vardır."*[73]

Müellif, Sadruşşerîa'nın ihtiyarla ilgili şu açıklamasını da eklemiştir:

"*İhtiyar tam bir müessir değildir, bilakis o Allah'ın fiili yaratması olan müessirin bir parçasıdır."*

Bu bölümde her ne kadar risâlenin müellifi kendi tasarrufu sonucunda yalnızca bir bölümünü zikretmekle yetinmiş olsa da Sadruşşerîa'nın ilgili ibaresinin sonrasıyla ele alınması faydalı olacaktır.

*"İhtiyar tam bir müessir değildir, bilakis o müessirin bir parçasıdır. Eğer kul bir şeyin varlığını vasıtasız olarak gerektiren olursa bunun var olmasında ve zatında kulun yaratması olmadığı gibi vasıtasız olarak varlığını gerektirdiği şeyde de yaratması söz konusu değildir. Eğer bir şeyin varlığı ile vasıtalı olursa bu şeyin Vacibe dayanan*

[72] Sadruşşerîa, *et-Tavzîh fî halli ğavâmidi't-Tenkîh,* Mektebetü Sabîh, Mısır ts., I, 334.
[73] Sadruşşerîa, *a.g.e,* I, 360.

*varlıklarla olması gerekir, bu durumda kulun yaratmasından çıkar. Eğer bir şeyin yokluğu ile vasıtalı olursa bu yokluk varlıktan önce gelen yokluk olmaz, o halde bunda da kulun yaratması yoktur. Bu, varlıktan sonraki yokluk olur. İşte bu yokluk, bu şeyin sadece illet-i tâmmının yokluğu veya bu şeyin bekâsı ile mümkün olur. Eğer bu tam illet mahza mevcut ise Vâcib Teâlâ'ya dayanarak vacip olur. O halde kul da bunun yokluğuna güç yetiremez. Eğer bu yokluğun tam illete bir dahli olursa yokluğun ortadan kalkması varlık olur. O halde bir şeyin varlığının vasıtasıyla olmuş olur ki bunun imkânsızlığı daha önce geçmişti. Sabittir ki kulun bir yaratması vardır. Bu yaratma da ne mecvut ne de madum olan bir şeydir. Bu şey Vâcib Teâlâ'ya dayanan varlıkların aracılığıyla vacip olmaz, bu durumda da kulun yaratmasından çıkar."*[74]

İhtiyar müessir olarak kabul edilse de aslında tam bir müessir değildir. İhtiyar müessirin bir parçasıdır. Kulun bir şeyin varlığını gerektiren durumları ele alındığında bunu ilk olarak vasıtalı olma ve vasıtasız olma olarak düşünebiliriz. Vasıtasız olma durumunda o şeyin var olmasına kulun herhangi bir yaratma durumu söz konusu değildir. Çünkü kul o şeyin varlığına etki eder durumda olmayacaktır. Aynı şekilde o şeyin zatına da etkisi olmayacaktır. Eğer ki bir şeyin var olmasında vasıta olursa, bu durumda o şeyin aslında Allah'a dayanan varlıklara dayanması gerekmektedir. Çünkü aradaki vasıtanın tek işlevi aracı olmasıdır. Bunun dışında yaratması durumu söz konusu değildir. Eğer ki bir şeyin yokluğunun aracısı olursa da aslında burada bahsedilen yokluk varlıktan sonra gelen yokluktur. Varlıktan sonra gelen yoklukta da kulun herhangi bir dahli yoktur, çünkü bu îcâttır ve Allah'a mahsustur. Burada bahsedilen yokluk onu var eden tam illetin yokluğundan dolayıdır. Bu yokluğun tam illete bir etkisi olduğunu söylemek de aslında yine bir şeyin varlığı aracılığıyla onun var olması anlamına gelmektedir.

Alıntının sahibi Sadruşşerîa, özetle burada, kulun bir ihtiyarı olduğunu, bu ihtiyarı sonucunda aslında bir şeyi ortaya çıkardığını söylemektedir. Ona göre bu ihtiyar sadece müessirin parçalarından biridir. Kulun ihtiyarının göz önüne alınmadığı ve vasıtalı veya vasıtasız olarak ele alındığı durumların her birinde ortaya çıkan şeyde kulun, bir şeyin ortaya çıkmasında dahlinin olmadığı durumunun sabit olacağını gösteren Sadruşşerîa, kulun ihtiyarından dolayı bir ortaya çıkarma eylemine sahip olduğunu ve zikrettiği sebeplere dayanarak bu ortaya çıkarmanın ne mevcut ne de madum bir şeyle olduğunu söylemiştir.

---

[74] Sadruşşerîa, *a.g.e,* s.361.

Risâlenin müellifi, bütün bunları aslında hüsün ve kubuh vasıflarının kulun herhangi bir fiiline hamledilmesi ile ilgili olarak Sadruşşerîa'dan alıntıyla Eş'arî mezhebi âlimlerinin görüşlerine itiraz amacıyla zikretmiştir. Tercih edilmiş olan şeyin, fâilin ihtiyarıyla olmayacağını söyleyen âlimler, eğer râcih ihtiyara dayanırsa, bu ihtiyarın da başka bir ihtiyara dayanması gerekeceğini ve bunun da teselsüle yol açacağını iddia etmişlerdir. Müellif yapmış olduğu alıntıdan sonra bununla ilgili değerlendirmelerine yer vermiştir. O, temelde, ihtiyarî bir müreccihin varlığının teselsüle yol açacağı görüşüne itiraz etmektedir. İhtiyarî müreccihin aslında kesb olduğunu söyleyen müellif, ihtiyarın başka bir ihtiyarı gerektireceği görüşünü kabul etmemektedir. Çünkü ona göre fiilden iki şey anlaşılmaktadır. Birincisi, masdarıyla hâsıl olan manadır. Müellif bunu hariçte varlığı olan hey'et şeklinde açıklamaktadır. İkincisi de fâilin bu fiili gerçekleştirmesidir. Bu ikinci manada anlaşılan fiil de masdarî manadır. Bu masdarî mana ile kişi bir şeyi yapmayı yapmamaya tercih etmektedir. İşte bu ikincisi gerçekte aklın bir itibarıdır. Yani, hariçte bir varlığı yoktur. Eğer hariçte varlığı olsaydı bu îkâ' için başka bir îkâ', bunun için de başka birine ihtiyaç duyulur ve böylece devam ederdi. İşte bundan dolayı bu ne mevcut ne de madum olan bir şeydir, aksine kesb ve kula nispet edilen ihtiyar olarak kabul edilmelidir.

Müellif, fiilden anlaşılan iki mana ile karşı görüşte olanların delillerinin temelinde olan teselsülün varlığını ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Fiilden anlaşılan ilk mana, masdar manasıdır. Bu hariçte var olan hey'et olarak da düşünülebilir. Örneğin, vurmak fiilinin hariçte var olan hey'eti vurma işinin kendisidir. Bunun hariçte varlığı mevcuttur ve bu hariçteki varlığının fiilin kendisinden başka bir dayanağı yoktur. İkinci mana olarak ifade ettiği fâilin fiili gerçekleştirmesinin ise itibârî bir kavram olduğunu söyleyen müellif, bunun hariçte varlığı kabul edildiğinde teselsüle götüren bir durum olacağını kabul etmektedir. Bu yüzden bu îkâ' için hârîcî varlıktan bahsetmek mümkün değildir. Kula nispet edilen ihtiyar, başka bir ifade ile kesb kavramı müellife göre bu ikinci manadaki gerçekleştirmedir. Burada kesbin masdarî mana olarak ifade edilmesi cebr ve tefvizden kurtulma yolunda doğru bir değerlendirmedir. Var olan kudretin tesirini inkâr etme yerine, dil tahliline dayanarak yapmış olduğu değerlendirmenin son derece açıklayıcı olduğunu söylemek mümkündür.

Müellif, Sadruşşerîa'dan yapmış olduğu alıntıların sonuna eklediği değerlendirmelerin ardından, sunumunu yaptığı Eş'arî mezhebinin genel değerlendirmesine geçmektedir. Bu değerlendirmede ilk olarak özellikle de önceden açıklamaları geçen iki mezhep olan Cebriyye ve

Mu'tezile'den farklılığını göstermeyi amaçlamıştır. Eş'arî mezhebinde, Cebrîlerin iddia ettiği gibi kulun mecbur olması durumunun ve Mu'tezilîlerin iddia ettiği gibi kulun fiilinde tek yaratıcı olması durumunun olmadığını söyleyen müellif, net bir şekilde Allah'ın kulda bir kudret ve ihtiyar yarattığını belirtmiştir. Bu kudret ve ihtiyarın fiilin oluşumundaki etkisini de kulun yönelmesi temelinde açıklayarak kul, Allah'ın kendisinde yarattığı, cüzî ihtiyar ve kesb olarak isimlendirilen şeyle kendisinin güç yetirebileceği herhangi bir işi yapmaya yöneldiğinde Allah bu fiili kulu için yaratmaktadır demiştir. Allah'ın, kulun ihtiyarının peşinden bu fiili yaratması ve bu ihtiyar olmadan fiili yaratmaması âdetullahın cereyanıdır.

Bu mezhebin Cebrî ve Mu'tezilî âlimlerin anlayışlarından farklı olduğu düşüncesini yineleyen müellif; Cebrîler gibi kulun, Mu'tezilîler gibi de Allah'ın açıklama dışında kalmamasını temele alarak, Eş'arîlerin kulda irade ve kudretin var olduğunu kabul ettiklerini ancak bu irade ve kudretin Allah tarafından yaratıldığını eklediklerini de belirtmiştir. Müellif, mükâfat veya cezayla muamele görmeyi de fiilin var olmasındaki kulun ihtiyarı itibarıyla temellendirmektedir. Kulun ihtiyarıyla kesb ettiği fiil itaati içerirse sevapla, isyanı içerirse de ceza ile muamele görür.

Burada net bir şekilde Mâtürîdî ile Eş'arî mezheplerinin karşılaştırıldığı görülmemektedir. Aksine müellif, Eş'arîlik ile Cebrî ve Mu'tezilî tavır arasındaki farkı zikretmeye devam etmektedir. Aslında tasvirlerinden Eş'arîliğin farklılaştığı noktaları görebiliyoruz ancak onun değerlendirmelerinde bu noktalar üzerinde durulmamıştır. Bu durum, müellifin zihninde Eş'arîlik ile Mâtürîdîlik arasında keskin bir ayrım olmadığı kanaatini hissettirmektedir.

Kulun ihtiyara sahip olması meselesini aklın temyiz gücüyle açıklayan müellif, Allah'ın kendisine verdiği bu güçle kulun hayır olan ile şer olan arasını ayırıp hayır olanı gerçekleştirmesini, şer olanı da terk etmesini kastetmektedir. Akıl, hayır ve şer hükümlerinden birini verdiğinde kulun iradesi, kudreti ve meşîeti bu şeyin gerçekleştirilmesi veya terk edilmesine doğru yönlendirilir. Burada, bu fiillerin hepsinin Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştirildiği görüşüne yönelik bir zıtlık söz konusu değildir. Burada Allah'ın yarattığı şeyler arasında birbirleriyle alakalandırma vardır. Yani bunlardan bazısı diğerinden önce gelmekte, bazısı arkada kalmaktadır. İrade ve kudretin fiilden önce olması buna örnek olarak gösterilebilir.

Eş'arî mezhebinin değerlendirmesinde müellif, Eş'arîlere göre kulun kesbi olan fiilin kulun dışında bir şeyle hâsıl olduğu görüşüne işaret etmiş ve değerlendirmesinde bu konuya da dikkat çekmiştir.

Eş'ariyye mezhebini Mu'tezile ile Cebriyye arasına yerleştirmek yerine şöyle bir taksim de yapılabilir. Kader ile ilgili görüşler dört gruba ayrılsa; cebr-i mutlak, cebr-i mutavassıt, tefvîz-i mutlak, tefvîz-i mutavassıt şeklinde bir tablo ile karşılaşılır. Bunlardan birincisini Cebriyye, ikincisini Eş'ariyye, üçüncüsünü Mu'tezile ve dördüncüsünü de Mâtürîdiyye savunmaktadır. Bu dört mezhep aslında, Biri Cebriyye'nin diğeri de Mu'tezile'nin görüşü olmak üzere ikidir gibi bir yargıda da bulunmak mümkündür.[75] Bununla birlikte, Mustafa Sabri Efendi'nin taksimine göre insanın ihtiyarî fiilleri meselesinde üç önemli mezhep vardır: Cebriyye, Mu'tezile ve Eş'ariyye mezhebi.[76]

"Ne cebir vardır ne de tefviz, ancak durum bu ikisinin arasındakidir" sözünün anlamı, "Allah'tan başka yaratıcı yoktur ve bütün kâinat Allah'ın kazasının gerçekleşme mahallidir ." Yani kazası bütün âlemi kuşatan Allah, cebr ve tefvize dayalı açıklamalarda dışarıda kalmaktadır. Bundan dolayı "bu ikisinin arasındaki yolu tutmak doğrudur" diyen müellif, kâinatın Allah'ın kaza mahalli olduğunu söylemektedir.

Eş'arî mezhebinin görüşlerini mezkûr Eş'arî kelamcılardan yaptığı atıflarla sunan ve sonrasında da değerlendirmelerini yapan müellif, son bölümde kendi mensubiyetinin bulunduğunu işaret ettiği Mâtürîdî mezhebini ele almaktadır. Ancak Mâtürîdî mezhebi ile ilgili bölüm öncesinde Seyyid Bey'in eleştirilerini öncekine göre daha kapsamlı olarak zikretmek iki mezhebin karşılaştırılmasında faydalı olacaktır.

Seyyid Bey, Eş'arîlerin bu teorisine göre kudretin, iradenin ve kesbin anlamsız olduğunu söylemektedir. Var olup da tesiri olmayan kudret iddiası yerine Cebriyye gibi doğrudan kesbi inkâr etmelerinin daha mantıklı olduğunu söyleyerek aslında bunların kesbi de inkâr edeceklerini ancak Kur'ân'da beşerî fiillerin insana nispet edilmesinden dolayı bunu yapmadıklarını sert bir şekilde ifade etmektedir. Yukarıda da görüldüğü gibi son dönem Eş'arîlerinin kendi görüşlerini

---

[75] Seyyid Bey, *a.g.e,* s.137 ; ayrıca, cebr-i mutavassıt olan kesb görüşü analiz edildiğinde rahatça cebir görüşüne irca' edilebileceği ile ilgili olarak bk.: Yeprem, "İrade, Kader ve Mesuliyet İlişkisi", *İslami İlimlerde Metodoloji-III,* s.81.

[76] Mustafa Sabri, *a.g.e,* s.48.

böyle "önce insanda kudret ve iradenin varlığını itiraf etmek, sonra da onların tesirini inkâr etmek" suretiyle tasvir etmenin yanlış olduğunu gördüklerinden dolayı Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin "insan fiilinde muhtar, iradesinde muzdardır" sözünü temele alarak açıklamalarını geliştirmişlerdir.[77] Özetle, onlara göre irade, şevk-i müekkedden yani insan nefsinin bir işi işleyip işlememe yönüyle birine arzusunun çekmesinden ibarettir. Son dönem Eş'arîleri, hâdis kudretin yani beşerî kudretin doğrudan doğruya tesirini inkâr etmiyorlar. Zatına, aslî mahiyetine nazaran fiiller üzerinde müessir olduğunu kabul ediyorlar. Bu şekilde Cebriyye'den ayrılıyorlar. Fakat sonrasında iradeyi sâiklerin ve ilâhî kadîm kudretin galebesi altında mağlup ve esir göstererek o hâdis kudreti hüküm ve tesirden düşürüyorlar.[78] Mustafa Sabri Efendi, Eş'arî'nin bu sözünü, kullar Allah'ın yapmalarını istedikleri fiilleri kendi irade ve ihtiyarlarıyla yaparlar ve ondan kaçamazlar. Yaptıkları şeyleri, kendi ihtiyar ve istekleriyle yaparken muhtar oldukları gibi ancak Allah'ın seçmelerini istedikleri şeyleri seçebildikleri için de aynı zamanda mecburdurlar veya mecbur gibidirler şeklinde açıklamaktadır.[79] Ayrıca o, kendilerinin, beşerin hâdis kudretini nefyeden Cebriyye'den farklı olduğunu söylemektedir. Bazı fiiller için insanın kendinde kudret bulabileceğini kabul ederken, bu kudretin kulda bulunduğunu gördüğümüz için kabul ettiklerini ancak kudretin tesirinin kulda bedîhî olarak görülmediğinden dolayı tesiri kabul etmediklerini eklemektedir.[80]

İki mezhep arasındaki farklılığı görmemiz açısından Seyyid Bey'in eleştirileri faydalı olacaktır. Bundan sonrasında, bu bölümde dikkat çeken şey, müellifin, bu mezhebin görüşünü açıklarken İmam Mâtürîdî'nin herhangi bir eserine atıf yapmaması ve Sadruşşerîa'dan yapmış olduğu atıflarla devam etmesidir. Bu alıntılarının sonrasında kendi değerlendirmeleri mevcuttur.

### *3.4-Mâtürîdiyye'nin Değerlendirilmesi*

Müellif, Mâtürîdî mezhebi bölümüne başladığı kısımda bu mezhebe göre kulun ihtiyar sahibi olduğunu zikrettikten sonra şu alıntı ile devam etmektedir:

---

[77] Seyyid Bey, *a.g.e,* s.144.
[78] Seyyid Bey, *a.g.e,* s.146.
[79] Mustafa Sabri, *a.g.e,* s.47.
[80] Mustafa Sabri, *a.g.e,* s.54.

“*Muhakkik âlimler kuldan cebrin ve kaderin nefyi ve bu ikisi arasında bir yol bulunduğu hususunda görüş birliğine ulaşmışlardır. Kulun fiilindeki müessir Allah'ın yaratması ve kulun ihtiyarının toplamıdır. Cebr olacağından dolayı yalnızca birincisi, kader olacağından dolayı da yalnızca ikincisi değildir.*”[81]

Dikkat edileceği üzere Eş'arîlerin görüşüne göre kulun ihtiyarının fiilin ortaya çıkmasında herhangi bir etkisi yoktur. Burası Matürîdîlerin Eş'arîlerden farklılaştığı bir nokta olarak ele alınabilir. Öncesinde de geçtiği üzere Eş'arîlere göre fiilin oluşumunda kulun herhangi bir tesiri bulunmamaktadır. Seyyid Bey bunu eleştirmektedir. Bu meselenin zor bir hale gelmesinde en büyük payın onlarda olduğunu söylemekte ve “mütekaddimîni başka, müteahhirîni başka söylüyor” demektedir.[82] Seyyid Bey'in zorlaştırmakla suçladığı Eş'arî'nin görüşünü Mustafa Sabri Efendi tam tersi durumda değerlendirerek, onun görüşünün kadere imana son derece uygun oluşunun, kelamcılar arasında “Eş'arî'nin kesbinden daha kapalı” sözünün bir mesel haline gelmesine sebep olduğunu söylemektedir.[83]

Ayrıca, “yalnızca Allah'ın yaratması durumu cebre, yalnızca kulun ihtiyarının göz önüne alınması da kadere götürecektir” denilerek aslında müessir olanın bu ikisinin beraber düşünülmesi durumunda ortaya çıkacağı kaydedilmektedir. Allah'ın açıklamalarının hiçbir yerinde olmadığı Mu'tezilîlerin savunduğu şekilde bir kaderden söz edilmediği, yalnızca kulun irade ve kudretine vurgu yaptığı görülmektedir. Yalnızca Allah'ın etkisi göz önüne alındığında cebr, yalnızca kul göz önüne alındığında da kader olacağından dolayı bu ikisinin beraber göz önüne alınması gerektiği vurgulanmıştır.

Alıntıda zikredilen “muhakkik âlimler” tavsifinin hangi grubu içerdiği önemlidir. İlk bakışta, Cebrî ve Mu'tezilî olmayan her sistemi kapsar gibi görünse de “bu ikisi arasındaki durumu” Eş'arîler savunmamaktadır. Bu yüzden onları kapsar bir vasıf olarak gözükmemektedir.

Alıntı şöyle devam etmektedir:

*“Vicdânî olarak sabittir ki kulun bazı fiillerinde kastı ve ihtiyarı vardır ve bu ikisi fiilin varlığı için yeterli değildir. Çünkü sebeplerin hepsinin var olması durumunda fiil*

[81] Sadruşşerîa, *a.g.e,* s.359.
[82] Seyyid Bey, *a.g.e,* s.143.
[83] Mustafa Sabri, *a.g.e,* s.6.

*gerçekleşemeyebilir, aynı şekilde sebeplerin var olmadığı bir durumda da fiil gerçekleşebilir. İşte bu durum göstermektedir ki fiil kulun iradesi ve kesin olan yönelmesi sonucunda Allah'ın âdetini devam ettirmesi yoluyla yaratmasıyla var olur. Burada Allah, kulun kastının akabinde fiili yaratmaktadır, kulun kastı olmadan değil. Birinci mana ile ilgili olarak söylenebilir ki kulun ihtiyarî fiilleri Allah'ın yaratması ile kulun fiilinin toplamından oluşmaktadır. Çünkü ihtiyarî olan ile zorunlu olan arasında ayrım yapmak zaruridir. Burada ayrım bu fiillerin sadece bizim irademize muvafık olmasından dolayı değildir. Çünkü irade fâilin birbirine eşit olan iki şeyden birini diğerine yapmayı veya terk etmeyi tercih ettiği ve varlığı diğer özelliklerin içinden kendi bulunduğu özelliğe tahsis eden bir sıfat ise bizdeki iradenin varlığından bizden sâdır olmuş tercih ve tahsisin var olması gerekir. Bu da zaten ulaşılmak istenen şeydir. Eğer bir şey için bizde var olan irade ve tahsis olmazsa buradaki irade bu şey için var olan mücerret bir şevkten başka bir şey olmazdı. Bu durumda da ihtiyarî ile zorunlu fiiller arasında herhangi bir fark olmaması gerekirdi. Ancak biz birincisi yani ihtiyarî fiil ile ikincisi yani zorunlu fiil arasında ayrım yapabiliyor ve bunların ikisinin farkını da biliyoruz.''*[84]

İhtiyarî fiiller ile zorunlu fiillerin farklı olduğunun vurgulanması, Cebrî anlayışın hataya düştüğü noktaya da işaret etmektedir. Cebrîler bütün fiillerin zorunlu olduğu düşüncesini temele alarak sistemlerini kurduklarından dolayı daha önce de belirtildiği üzere bütüncül bir bakış açısının getireceği doğru yargılara ulaşma imkânlarını kaybetmişlerdir.

Ayrıca kula bir kasıt atfedilmesi de Eş'arîlerden farklı düşülen noktaya işaret olarak gözükmektedir. Çünkü öncesinde ifade ettiğimiz gibi onlara göre kulun kudretinin varlığı kabul edilse de etkisinin olduğu kabul edilmemektedir. Kula kastın izafe edilmesi Mâtürîdî sistem içerisinde mümkün gözüken bir terkiptir.

*“Aynı şekilde ihtiyari fiillerden terk etmeye gücümüz yeten ile çokça koştuktan sonra engelleyemediğimiz terlemek gibi gücümüzüm yetmediği arasındaki farkı da biliyoruz.''*[85]

Burada da ihtiyarî fiillerden olmasına rağmen gerçekleşmesinde veya terk edilmesine kulun kudretinin yetmediği bir örnek zikredilerek, Mu'tezile'nin düştüğü hataya işaret

[84] Sadruşşerîa, *a.g.e,* s.359.
[85] Sadruşşerîa, *a.g.e,* s.359.

edilmektedir. Onlar kulun irade ve kudretinin yettiğini ve bunlar sonucundaki fiilin kulun mahlûku olduğunu söylemektedirler. Ancak tek başına ihtiyar yeterli olsaydı, ihtiyarî fiillerden irademize her uygun düşenin gerçekleşmesi gerekirdi. Durumun böyle olmadığı açıktır.

> *" Aynı şekilde bunu bir sebepten dolayı yaptığımız gibi sebepsiz yere de yapıyor olabiliriz. Vicdânî ilim bizim bunları bir mecburiyet ve gereklilik olmaksızın yaptığımıza hükmetmektedir. Aslında biz eşit derecede olan iki şeyden birini diğerine tercih etmekteyiz. Bizde var olan bu tercih, kasıt ve ihtiyarın ta kendisidir. Ayrıca bizler fiillerden ortaya çıkmış olağanüstü halleri de müşahede etmekteyiz, mesela az bir güce sahip bir insandan güçlü bir hareketin ortaya çıkması gibi. Bu uzak mesafelerin kat edilmesine benzer bir durumdur. Bunların benzeri durumlar güvenilir kişilerden gelmiş olan doğru haberlerde mevcuttur. Bu durumların Peygamberler (aleyhimu's-salâtü ve's-selâm) için mümkün olduğu ile ilgili bir tartışma söz konusu değildir ancak fukahâdan bazıları buna benzer durumların evliyâ için mümkün olduğunu inkâr etmişlerdir. Doğru olan bunların mümkün olduğudur. Ayrıca Peygamberler ve Sıddıklara kâfirlerin, işkence etmek için yöneldiklerini ancak bu fiili gerçekleştirmek için selâmetü'l-âlât ve sebeplerin varlığına rağmen buna güç yetiremedikleri haberleri de tevâtüren gelmiştir. Bunların hepsinden anlaşılmaktadır ki fiilin ortaya çıkmasındaki müessir kulların kudreti ve iradesi değildir. Eğer böyle olsaydı örnek verilen durumlarda olduğu gibi iradelerine ters şeyler olmazdı. Aynı şekilde bu fiil tabiatı itibarı ile âdetin devam ettiği şey üzerine müessir olsaydı da örnek verilen olağanüstü haller gerçekleşmezdi."*[86]

Müellifin, bu alıntıları yapmadaki amacının teklifin temelini göstermek olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim değerlendirmesinde de bu konuyu tekrar vurguladığı görülmektedir. O, bütün bu ifade edilenlerden anlaşılanın kuldaki kasıt ve ihtiyarın tek başına fiilin varlığında müessir olmadığının kabul edilmesi olduğunu söylemektedir. Aslında fiilin varlığı Allah'ın âdetini devam ettirmesine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Kul, kesin bir kasıtla ihtiyarında olan fiili gerçekleştirmeye yönelirse Allah bu kastının peşinden o fiili yaratmaktadır. Eğer kul bu kasta sahip olmazsa Allah yaratmayacaktır.

---

[86] Sadruşşerîa, *a.g.e,* s.359.

Burada, “bizim bazı zamanlarda bir fiili gerçekleştirmeye kast ettiğimiz halde Allah’ın o fiili yaratmadığı” şeklinde itiraz edilemeyeceğini söyleyen müellif, bunun sebebinin bu şekildeki durumların nadir görüldüğünü, bundan dolayı da Allah’ın olağanüstü şeyleri yaratmasına kıyas yapılamayacağını belirtmiştir.

Müellif kendisinin kasıt olarak bahsettiğini önceki âlimler tarafından kesb ve ihtiyar olarak isimlendirildiğini belirtmektedir. Bu kesbin ve ihtiyarın kudret ile irtibatını, Allah’ın kulda yarattığı kudretin eseri olarak tanımlamasında göstermektedir. Ona göre Allah kulda ihtiyarî fiiller için bir kudret yaratmakta ve kul bu kudreti bir şeyin yapılması veya terk edilmesine göre sarf etmektedir. Bu, kesb ve ihtiyar olarak isimlendirilen kudret, kulun gerçekleştirdiği veya gerçekleştirmediği fiilleriyle mükellef olmasının temelini oluşturmaktadır.

Bu bahsedilen kastın kuldan sâdır olması onun yaratıcı olarak kabul edilmesi için yeterli değildir. Çünkü müellife göre yaratmak, var olmayan bir şeyi dış dünyaya çıkarmak ve ona varlık vermek demektir. Ancak kendisinin kulda var olan ve kesb olarak tabir edilen bu kast ile ilgili “ne mevcuttur ne madum, aslında kula nispet edilmiş izafî bir durumdur” açıklaması kulun yaratıcı olarak isimlendirilmesine izin vermemektedir.

Yapılan açıklamanın esası yaratmanın tanımlanmasıdır. Yapılan açıklamada bunun vurgulanması gayet yerinde görünmektedir. Bu şekilde hem teselsüle düşmekten hem de var olan bir şeyin var edicisinin tayini konusundaki yargıdan kurtulmuş olmaktadır. Kulun kesbi için “varlık ile yokluk arasında bir durum” vasfının dışında bir vasıf kullanıldığında, varlığının başka bir kesbin varlığına bağlanması gibi bir teselsül ve var edicisinin belirlenmesi durumunda bu var edicinin fiilin oluşumuna etkisinin neliği konusunda problem ihtimali bulunmaktadır. Kabul edilmesi durumunda bunlara verilecek cevaplar Mâtürîdîlik sisteminin dışındaki cevaplardan olacağı için müellifin öne sürmüş olduğu kategori seçiminde son derece yerinde bir hamle yapmaktadır.

Sonrasında müellif, Allah’ın yaratıcılığının kabulü ile birlikte kulun mecbur olmadığını temellendirmek amacıyla kudretin Allah’ın yaratması sonucunda kulda bulunduğunu, ancak kulun, kudreti bir şeyin yapılması veya terk edilmesi yönünde sarf etmesinde Allah’ın etkisinin olmadığını belirtmiştir. Eğer Allah’ın bu sarfta etkisi olsaydı o zaman kulun mecbur kabul edilmesi gerekirdi. Bu durumda da kul fiili gerçekleştirmek zorunda olan, terkine gücü yetmeyen

konumda olurdu. Bu doğru değildir. Çünkü Allah'ın kulda yaratmış olduğu ve özelliği bir şeyin yapılmasına veya terkine imkân verme olan kudretin varlığını savunmayı ortadan kaldıran bir durum olurdu.

Bu noktada, Eş'arîlerin açıklamalarının tersine müellifin, sarf olarak isimlendirdiği ve aslında Allah'ın kulda yaratmış olduğu kudretin fiile veya terke doğru harcanmasına gelen durumda Allah'ın yaratmasının bulunmadığını belirtmesi önemlidir. Bu açıklama, fiilin ortaya çıkışında kulun hiçbir etkisinin olmadığı görüşünde olan Eş'arîler ile ayrıştığı noktalardan biri olarak gözükmektedir. Tefvîz-i mutavassıt olarak tabir edilmesi mümkün olan Mâtürîdilere göre insanın ihtiyarî fiilleri, kast denilen irade-i cüziyye ve Allah'ın yaratmasıyla birlikte meydana gelir. İnsanın kudret ve iradesi taalluk ettiğinden dolayı kul fâil ve kâsibdir. Allah tarafından yaratıldığı için de O, fiillerin hâlikidir. Allah'ın, beşerî fiilleri yaratması için insanın irade etmesi şarttır. İlâhî âdet böyle câridir. İnsan bir fiilin meydana gelmesini kast ve irade ederse Allah o fiili yaratır. İnsan irade etmezse Allah da yaratmaz.[87]

Müellif, Mu'tezile ile Cebriyye mezheplerinin savunduklarının arasındaki farkı göstermek amacıyla, Allah'ın yaratıcı olmasıyla, kulun mükellef tutulmasının gerçekliğini göstermeyi amaçlamaktadır. Kudretin sarf edilmesini kula bırakması kendisini Cebriyye'den ayırmaktadır. Aynı şekilde kudreti kulda yaratanın Allah olduğunu defalarca zikretmesi de kendisini Mu'tezile mezhebinden ayırmaktadır. Ona göre kudret, kulu bir şeyin gerçekleştirilmesi veya terk edilmesi konusunda tercih sahibi yapan sıfattır. Bu sıfat ile birlikte kulun yaptığı ya da yapmadığı bir şeyle mükellef tutulması yani yaptığının karşılığında sevap veya günah kazanması temellendirilmiştir. Bu kudretin fiilin oluşumunda etkili olduğunun zikredilmesi Eş'arî mezhebinde ayrıldığı nokta olarak kaydedilmektedir.

Müellif, kasıt ve kesb ile ifade edilen bu sarfın aynı şekilde başka isimlendirmeleri olduğunu gösterdikten sonra bu, ne mevcut ne de madum olan şeyin kulda var olduğunun Kur'ânî ve burhânî delilleri var olduğunu söylemiştir. Zikrettiği diğer isimler; kalbî meyil, cüzî ihtiyar ve hal olarak sıralanmaktadır.

Müellif, devam eden birkaç sayfada ayetleri zikredip bu ayetlere açıklamalar getirmektedir.

---

[87] Seyyid Bey, *a.g.e,* s.152.

“Yapmakta olduklarına karşılık olarak”[88] ayeti, ilk ele aldığı ayettir. Müellife göre burada kullara amellerin izafe edilmiş olması, kulun fiilinde ortaya çıkardığı bir şeylerin olduğuna delalet etmektedir. Bu, kul için var olan kesb ve ihtiyardan başka bir şey değildir. Çünkü bunun varlığı olmasaydı ayette yer aldığı şekilde kula izafe edilmezdi ve kul ödül veya cezayı hak eder durumda olmazdı. Ayette amellerin kula izafe edilmesinde kullanılan kesb ve ihtiyarın olmadığını kabullenmek kulun gerçekleştirdiği hiçbir şeyde bir dahli olmadığını ve bunları yapmasında mecbur olduğunu savunmak anlamına gelecektir.

Amellerin kula izafe edilmesinden, kulun bu amellere sahip olduğunu çıkarmak mümkündür ancak bu ayetten direkt olarak kulların fiillerinde ihtiyar sahipleri olduğu sonucunu çıkarma noktasında problem vardır. Mesela, cebr görüşünü savunan bir kişinin bu ayeti yorumlarken “kullara izafe edilen ameller kendilerinin cebr altında gerçekleştirdikleri amellerdir” şeklindeki açıklaması ile müellifin yapmış olduğu açıklama arasında doğru-yanlış tespiti konusunda somut bir tercih noktası bulunmamaktadır.

Müellifin örnek olarak gösterdiği bir diğer ayet “Artık dileyen iman etsin, dileyen de inkâr etsin”[89] ayetidir. Burada Allah’ın kulunu iman ile küfür arasında bırakmadığını belirtmiş ve aslında kulun gerçekleştirdiği bu iki fiilin yaratıcısının Allah olmasından dolayı buradaki tahyîrin kulda bulunan kesb ve ihtiyar itibariyle, yani bu kesb ve ihtiyarın varlığının temelinde tehdit anlamına geldiğini ifade etmiştir. Yani insanlardan irade ve kudretini imana veya küfre doğru sarf edenler vardır, olacaktır. Hakikat bütün açıklığı ile gözler önüne serilmişken artık isteyen bu irade ve kudretini imana, dileyen küfre sarf edebilir. Herkes bu sarfının karşılığını alacaktır, şeklinde anlaşılmaktadır. Müellifin bu açıklamasının doğruluğu ayetin siyakından da anlaşılmaktadır. Siyakta zulmederek Allah’ı inkâra kalkan insanların bunun karşılığında cehenneme atılacakları belirtilmiştir. Bu, kendi kesb ve ihtiyarlarının sonucunda kazandıklarıdır.

---

[88] es-Secde 32/17: Artık onlar için yapmakta olduklarına mükafat olarak, gözlerin aydın olacağı (nimetlerden) kendilerine neler gizlenmiş bulunduğunu kimse bilmez.

el-Ahkâf 46/14: Onlar cennetin yaranıdırlar. İşlemekte olduklarına (iyi amel ve hareketlerine) mükafat olmak üzere orada ebedi kalıcıdırlar onlar.

el-Vâkıa 56/24: (Bütün bunlar) işledikleri amellere karşılık bir mükafat olarak (verilir).

[89] el-Kehf 18/29: De ki O (Kur’ân) Rabbimizden (gelen bir) haktır. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkar etsin. Biz zalimlere öyle bir ateş hazırladık ki onun alevden duvarları kendilerini çepeçevre kuşatmıştır. (Susuzluktan) feryat edip yardım dilediklerinde maden eriyiği gibi yüzlerini yakıp kavuran bir su ile kendilerine yardım edilir. O ne kötü bir içecektir! Cehennem azabı ne korkunç bir yaslanılacak yerdir.

Allah onlara hakikati göstermiş, Resulü davet etmişken kendileri bundan yüz çevirmişlerdir. Siyaktan, ilk bakışta tahyîr olduğu zannedilen ama aslında tehdit olduğu anlaşılan bu durumun gerçekliği kulların ihtiyarına dayalıdır. Aksi durumda Allah'ın insanlara kendi tesirlerinin olmadığı şeylerden dolayı ceza ile muamele etmesi söz konusu olurdu. Bunun hatalı bir istidlal olduğu açıktır.

"Kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır."[90] ayeti üstteki bu açıklamaları güçlendiren başka bir delil olarak zikredilebilir.

"Allah'ın dilemesi olmadıkça siz dileyemezsiniz"[91] ayetinde kulun kesbini ortadan kaldıran bir manaya delalet olmadığı söyleyen müellif sebep olarak burada asıl anlatılmak istenenenin kulun iradesinin tek başına, ayette zikredilen şeyin elde edilmesi noktasında yeterliliğinin olmadığı gerçeğini göstermiştir. Kullar Allah'ın dilemesi ve bunun sonucunda da yaratması dışında bir şeye istedikleri her zamanda güç yetiremezler. Fiilin gerçekleştirilmesinde kulun kesbden başka bir dahli yoktur. Yaratma ve tesir yalnızca Allah'ın dilemesi ile gerçekleşmektedir. Müellifin bu açıklamasında, elde edilmesi amaçlanan şeye itibar kaydı koyduğu görülmektedir. Yani o, öncesinde de geçtiği üzere, bir fiilin yalnızca Allah'ın yaratması veya yalnızca kulun irade ve kudretiyle yaratılmadığını ima ederek, burada talep edilen şeyin elde edilmesi ile ilgili olarak Allah'ın yaratmasının göz ardı edilmemesi gerektiğini söylemektedir.

Kur'ân'ın muhatap kitlesinde, Allah dışında bazı varlıklara güç atfeden insanların sayıca fazla olduğu göz önüne alınırsa ayetin, "Allah merkezli bir ifade tarzı" ile Allah'ın hayatın her alanına müdahil olduğunu göstermek amacında olduğu da farklı bir yorum olarak zikredilebilir. İnsanların yalnıza kendi kudret ve iradeleri ile gerçekleştirmiş olarak gördükleri işlerinden de öte, bu irade ve kudretin varlığının da Allah ile irtibatlandırılması bu açıklamayı güçlendirmektedir.

---

[90] el-Bakara 2/286: Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyili kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır…

[91] el-İnsan 76/30: Allah'ın dilemesi olmadıkça siz dileyemezsiniz. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.

et-Tekvir 81/29: Alemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.

"Rabbin, dilediğini yaratır ve seçer. Onların seçim hakkı yoktur"[92] ayetindeki seçim hakkının (ihtiyar); kudret, irade, inşa ve ibda' anlamına geldiğini söyleyen müellif, bunların hepsinin Allah'a özgü sıfatlar olduğunu, kimsenin bu sıfatlarda Allah'a ortak olmadığını ifade etmiştir. Müellifin burayı yorumlaması bâtınî bir yaklaşım olarak değerlendirilmeye müsait değildir. Zira ayetin ilk kısmında Allah'ın, dilediği şeyi yaratacağı ve seçeceği belirtilmiştir. Sonrasında ihtiyarın kullardan nefy edilmesi bu bağlamda düşünülmelidir. İstediğini yaratan yalnızca Allah'tır, zikredilen sıfatlar da yalnızca O'na mahsustur.

Müellif, "Azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara mühlet verir"[93] ayetini İsfehânî'den yapmış olduğu alıntı ile açıklamaktadır:

> *"Bil ki kuldan ihtiyarı sonucunda sâdır olmuş her fiilin iki itibarı vardır. Var olması, hüdûsu ve tahsis vecihlerinden ne üzerine olduğu, ortağı olmayan Allah'ın kudret ve iradesine nispet edilir. Zorla elde edilenden ayrılması açısından da kula nispet edilir. Şerî olarak kesb diye ifade edilen bu nispet, Allah'ın "Kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır"[94] ve "Kendi işledikleri sebebiyle"[95] ayetlerinde geçen kesbdir."*[96]

Buradaki açıklama, risâlenin başından itibaren ihtiyarî fiillerle ilgili zikredilenlerin özetlenmiş hali gibidir. Öncesinde vurgulandığı gibi, fiilin yalnızca tek bir itibarla ele alınmasının yanlış olacağını ve birisi Allah'ın yaratması, diğeri de kulun kesbi olan iki itibarla ele alındığında bütün olarak inceleme imkânına kavuşulmuş olacağı ifade edilmektedir.

---

[92] el-Kasas 28/68: Rabbin dilediğini yaratır ve seçer. Onların ise seçim hakkı yoktur. Allah, onların ortak koştuklarından uzaktır ve yücedir.

[93] el-Bakara 2/15: Gerçekte Allah onlarla alay eder (alaylarından dolayı onları cezalandırır); azgınlıkları içinde bocalayığ dururlarken onlara mühlet verir.

[94] el-Bakara 2/286: Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyili kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır…

[95] er-Rûm 30/41: İnsanların kendi işledikleri sebebiyle karada ve denizde bozulma ortaya çıkmıştır. Dönmeleri için Allah, yaptıklarının bazı sonuçlarını onlara dünyada tattıracaktır.

[96] el-İsfehânî, *Envâru'l-Hakâik fî Tefsîri'l-Letâifi'-Kur'âniyye,* Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü, nr.: 138, vr. 129b.

"Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır"[97] ayeti, kulun kesbinin de Allah'ın yarattığı bir şey olduğu anlamına gelmemektedir. Müellif bunu Sadruşşerîa'nın fiil dendiğinde anlaşılan şeyler ile ilgili açıklamasına dayandırmaktadır. Açıklama şu şekildedir:

> *"Yaratılmış olan fiilden maksat o fiilin masdarıyla hâsıl olmuş olan manadır. Fâilin o fiili gerçekleştirmesi olan masdarî mana değildir. Örneğin, Zeyd ayağa kalktığında onun için bir hal hâsıl olmuş olur ki bu hariçte mevcut olan ayağa kalkma hey'etidir. Bu masdarla hâsıl olmuş olan mezkûr hey'et Allah tarafından yaratılmıştır. Zeyd'in bu hey'eti gerçekleştirmesi anlamına gelen masdarî mana ise aklın itibarında olan bir iştir, hariçte bir varlığı yoktur ki yaratma işi kendisiyle alakalı olsun. İşte bu, ulemâ nezdinde kulda mevcut olan kudretin bir şeyi yapmaya veya terk etmeye doğru sarfı olarak isimlendirilen şeydir. Bu gerçekleştirme ne mevcuttur ne de madumdur, bilakis bu ikisi arasında bir vasıtadır."*[98]

Fiil ile ilgili bu açıklamaların benzeri daha önce de zikredilmişti. Fiilin, yaratma ve kesb açısından Allah'a ve kula bakan iki itibarı olması ile birlikte bunlardan farklı olarak iki itibarı daha vardır. Birinci ayrımda fiil ortaya çıkmasında tesiri olan unsurlara göre ele alınırken ikincisinde masdardan hâsıl olan hey'et ve bu hey'etin gerçekleştirilmesi göz önüne alınmaktadır. Allah'ın yaratmış olduğu, fiilin masdarından ortaya çıkmış olan ve hariçte varlığı bulunan hey'ettir. Burada Allah'ın yaratmasından bahsetmek mümkündür. Ancak bu hey'etin hariçte Allah'ın yaratmasıyla varlığa çıkmasını sağlayan ve îka' denilen masdarî manada, Allah'ın yaratması söz konusu değildir. Bunun sebebi, bu mananın aklın itibarî kavramlarından biri olmasıdır. Hariçte varlığı olmayan bir kavram ile ilgili Allah'ın yaratmasından bahsetmek doğru değildir. Bu gerçekleştirme ne var ne yok, bu ikisi arasında bir şeydir. Bununla ilgili olarak Seyyid Bey, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu ancak kast ve irâde-i cüziyyenin "şey" olmadığını söylemektedir. O, Arapça'da "şey" tabirinin mevcut ve mümkün olan için söylenebildiğini, bunun hariçte varlığı olmayanların kapsamına koyulması durumunda ise eşyanın üç türlü olduğunu söyleyebiliriz, demektedir. Bunlar, hariçte vücudu olan şeyler, madumlar ve mevcut ile madum arasında olan şeyler. İşte oturmak, kalkmak gibi masdar kalıplarının ifade ettiği masdarî manalar hep meydana geliş ve oluşlardan ibarettir. Mesela

---

[97] es-Saffât 37/96: Oysa Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır.

[98] Sadruşşerîa, *a.g.e,* I, 338.

oturmak, oturuş ve oturma fiilini meydana getirmektedir. Burada iki şey vardır. Biri masdarî mana olan îka', diğeri masdardan hâsıl olan şey. Bu ikincisi hariçte mevcuttur. Fiillerden kastedilen mana budur ve bunlar Allah'ın mahlûkudur. Hâsıl bi'l-masdar olanı böyle açıkladıktan sonra, masdarî manadaki îka'yı açıklayan Seyyid Bey, bunlara fiil denmediğini, hal denildiğini söylemektedir. Bu haller hariçte mevcut değildir. Bunlar itibarî durumlardır. Ancak bunlar mutebirin evhamından doğan itibarî durumlardan değil, mutlak gerçekliği bulunan hakikatlerdendir.[99]

İşte bundan dolayı Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* adlı eserinde, mezkûr ayetle ilgili olarak şöyle söylemiştir:

> *"Bu konuyla ilgili olarak vârid olan naslardan biri de "Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır"*[100] *ayetidir. Bu ayette geçen "mâ" harfini zamir hazfine gerek kalmaması için masdariyye şeklinde kabul ettiğimizde ayetin manası "yaptığınız işleri" anlamına gelmektedir. Aynı harfi mevsûle kabul edersek ayetin manası "yaptığınız şeyleri de yaratır" manasına gelir. Bu ikincisine göre kulların işleri ayetin kapsamına girmektedir. Zira kelamcılar, kulların fiilleri Allah tarafından veya kullar tarafından yaratılmış derken bundan; yaratmak ve gerçekleştirmek gibi masdar anlamındaki fiili kastetmezler. Bilakis masdardan hâsıl olan ve yapma ve gerçekleştirmenin taalluk ettiği harekât ve sekenât gibi müşahede edilen şeyler manasını kastederler. Bu incelik fark edilmediğinden dolayı ayetle istidlâlin "mâ" harfinin masdar manasında olmasına bağlı olduğu sanılmıştır.*[101]

Yukarıdaki alıntının sonunda yapılan açıklamaya benzer şekilde, burada kelamcıların yaratılmış fiilden kasıtlarının hiçbir zaman masdarî manaya gelen fâilin fiili gerçekleştirmesi olmadığı, onların bu mesele ile ilgili kullanımlarındaki kasıtlarının fâil tarafından gerçekleştirilmiş olan fiilin masdarından hâsıl olmuş olan hey'et olduğu açıktır. Bu hey'etin özelliklerinden biri de zikredildiği üzere, hariçte müşahede edilmesinin mümkün olmasıdır. Örnek olarak verilen harekât ve sekenât müşahede özelliğini açık bir şekilde göstermektedir.

---

[99] Seyyid Bey, *a.g.e,* s.156.
[100] es-Saffât 37/96: Oysa Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır.
[101] Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye,* s.55.

Kulun kudretini fiili yapmaya veya terk etmeye doğru sarf ettiği gerçekleştirmenin ne mevcut ne de madum olduğuna delil olarak müellif, eğer hariçte varlığı olsaydı onun için bir gerçekleştiricinin olması gerektiğini, bunun da başka bir mûki'e (gerçekleştirici) ihtiyaç duyacağını ve sonucunda teselsüle düşüleceğini zikretmiştir. Müellif burada Allah'ın tekvin sıfatı ile irtibatlandırdığı bir açıklama yapmaktadır. Fâil bir fiili gerçekleştirdiğinde eğer bu gerçekleştirmenin hariçte varlığı kabul edilirse bir fâilin bir işinden sonsuz sayıda şey çıkacağını ve bunun da muhal olduğunu söyleyerek, bu durumun kadîm bir îka'da durması gerektiğini belirtmiştir. Eğer teselsülden kurtulmak için bunu mümkün görürsek hâdis olan şeylerin kıdemini savunmak gerekecektir. Bu yüzden bu îka'nın hariçte ne var ne de yok olduğu kabul edilmektedir. Bu durum Allah'ın tekvin sıfatının nefyini gerektirmez. Çünkü Allah'ın bu sıfatından anlaşılan bütün mümkün varlıkların var edilmesidir, tekvin sıfatı, açıklandığı üzere ne var ne de yok kabul edilen bir sıfat değildir. O sıfat aslında bütün izafetlerin başlangıcı olan madumun ademden vücûda çıkarılmasıdır. Burada bahsedilen îka' ile ilgili olarak müellif madum olmasının imkânsız olduğunu söylemektedir. Çünkü yokluğun kuldan sâdır olan mevcut fiilin illet ve sebebi olması mümkün değildir.

Bu gerçekleştirmenin ne var ne de yok olduğu ancak bu ikisi arasında bir vasıta olduğu ile olarak müellifin ortaya koyduğu delil, eşyanın varlığının mahiyetinden farklı olmasıdır. Mevcudun bir vasfı olan vücûd da mevcut değildir. Eğer mevcut olsaydı kendisine isim olarak verildiği şey ile mahiyet açısından eşit seviyede olması gerekirdi. Bu durumda da vücûd vasfına ihtiyaç duyardı. Bu vücûd da başka bir vücûda ihtiyaç duyardı ve teselsül oluşurdu. Aynı şekilde madum da değildir, çünkü adem vücûdu nefyeder. Bir şey de kendisini nefyedenle sıfatlanamaz. O zaman sabit olur ki vücûd ne mevcuttur ne de madumdur, bu ikisi arasında bir vasıtadır.

Müellif burada îka' ile vücudu bir tutarak onun da ne var ne de yok olduğuna ve bu ikisi arasında bir vasıta olduğuna işaret etmiştir. Bununla ilgili delil getirmeye devam eden müellif, bir şeyin yalnızca başka bir şeyle var olacağını söylemiştir. Eğer böyle olmasaydı bir şeyin varlığını tercih eden şeyin kendisi olması lazım gelirdi ki bunun imkânsızlığı konusunda âlimler görüş birliğine varmışlardır. Eğer kul vasıtasız olarak fiilin varlığını gerektiren olsaydı bu durumda kulun aslında fiilin var olmasında bir etkisi olmadığı anlaşılırdı. Bu aynı kendisinin ve zatının varlığında etkisinin olmadığı durumu gibidir. Eğer kulun fiili bir şeyin varlığının vasıta olması ile var olursa bu şeyin başka bir şeye, onun da başka bir şeye dayanması gerekir. Bu Allah'a gelene

kadar böylece devam eder ve kulun ortaya çıkarmasından çıkar ve cebr gerekir. Bunun tersine, eğer kuldan sâdır olan şey bir şeyin yokluğu vasıtasıyla olursa da kulun bu ilk yoklukta herhangi bir etkisi olmaz, bu durumda yine kulun gerçekleştirdiği şey olmaktan çıkar.

Sadruşşerîa'dan yapmış olduğu alıntıyı değerlendirmeye devam eden müellif, aynı şekilde ademin, var olan bir şeyin illeti ve sebebi olamayacağını belirtmektedir. Bütün bu değerlendirmelerinin sonunda gelmek istediği yer aslında, kulun bir ortaya çıkarma vasfı kabulünden hareketle bunun ne mevcut ne de madum olduğu görüşünün temellendirilmesidir. Mevcut olduğunun ve devamında madum olduğunun kabul edildiği durumlarda ortaya çıkan problemleri zikrettikten sonra, kulun sahip olduğu gerçekleştirmenin bu iki vasıf ile de isimlendirilemeyeceğini belirtmektedir. Bu görüşünün hal görüşü olduğunu söyleyen müellif, öncesinde de geçtiği üzere bunun, kudretin yapmaya veya terk etmeye doğru sarf edilmesi olduğunu tekrar etmektedir.

Müellifin değerlendirmesine devam ederken "denildi ki" şeklinde yer verdiği kısmın geçtiği kitap Sadruşşerîa'nın yukarıda zikredilen kitabıdır. Yaratma ile kesbin açık tanımını ilk kez bu alıntılar üzerinden veren müellif,

> *"Güç yetirenin yalnız infiradının sıhhatiyle kendisine güç yetirilen şeyin gerçekleştiği şeye yaratma, güç yetirenin tek başına olmasının yetmediği duruma da kesb"*[102]

demektedir.

Burada önemli olan nokta, kâdir olanın makdûrun gerçekleşmesinde infiradının varlığıdır. Eğer makdûrun gerçekleşmesi için kâdirin tek başına olması yetiyorsa buna yaratma, yetmediği duruma da kesb denilmektedir.

İkisi arasındaki fark ile ilgili olarak şöyle de denilmektedir:

> *"Allah'ın makdûrâtından olan şeyler iki kısımdır. Birincisi, kâdirin infiradının, infiradın tahakkuku ile birlikte doğru olduğu durumdur."*[103]

---

[102] Sadruşşerîa, *a.g.e,* I, 361.
[103] Sadruşşerîa, *a.g.e,* I, 361.

Buna örnek olarak da kulun herhangi bir etkisi olmadan var olan varlıklar gösterilebilir. Çünkü bunların var olmasında kâdir olan Allah, yaratma işinde tektir ve bu tek başınalığın gerçekleşmesi ile birlikte varlık ortaya çıkmaktadır. Buna yaratma denir.

*"İkincisi de, kâdir olanın infiradının doğru olduğu ancak infiradının var olmadığı bilakis var olması için kulun kudretinin de var olmasının gerektiği durumdur".*[104]

Buna örnek olarak da kulların ihtiyari fiilleri gösterilebilir. Çünkü bu fiillerin yaratılmasında Allah tek başına yeterli konumdadır, ancak kulun kudretinin de işin içine girmesi sonucunda yaratılmaktadır. Bu da kesbdir.

Yaratma ile kesb arasındaki fark ile ilgili olarak söylenenlerin sonuncusu da Sadruşşerîa'dan alıntı ile gösterilmektedir.

*"Kulun kudret mahallinin dışında vâkî olan yaratma, kudret mahallinde olana da kesb denilmektedir. Yaratma, izâfi bir şeydir ki kendisine güç yetirilen şeyin kulun kudret mahallinin dışında olması ve buna güç yetirenin de bu îka'da tek başına olması gerekir. Kesb de izâfî bir durumdur ki kulun kudret mahallinde gerçekleşir ve buna güç yetirenin de kesbin ortaya çıkmasında infiradı yeterli değildir. Yani kesb, makdûrun varlığını gerektirmez ancak fâilin bu makdûr ile vasıflanmasını gerektirir.*[105]

Yaratma ile kesb arasındaki farkı ortaya koyma adına yapmış olduğu alıntıyı burada bitiren müellif, bu son cümle ile ilgili olarak şöyle bir örnek vermektedir: Zeyd'in musalli ve zâni olması, namaz ve zina ile vasıflanması onun kesbi ve iradesi sonucudur. Böylece iki eşit şey arasında tercih etme demek olan kesbin varlığından dolayı kuldan gerçekte sâdır olmuş bir fiil ortaya çıkmaktadır.

Müellif vermiş olduğu örnekte, namaz ve zina fiillerinin musalli ve zâni olan kişiler tarafından yaratılmadığını, burada fâil olan kişilerin yalnızca bu fiillerle vasıflandığını göstermektedir. Namaz kılmak ve zina etmek kudretin taalluk ettiği fiillerdir. Başka bir itibar ile bunların makdûr olarak isimlendirilmesi mümkündür. Musalli ve zâni kendi kudretiyle bu makdûru yaratmamaktadır, onun kudreti bu makdûrla vasıflanma konusunda göz önüne alınabilir.

[104] Sadruşşerîa, *a.g.e,* I, 361.
[105] Sadruşşerîa, *a.g.e,* I, 361.

Müellifin kesb olarak isimlendirdiği şey de aslında sahip olunan kudret ile bu kudretin makdûrunu vasıf olarak alabilme kapasitesidir. Bu kapasite namaz ve zina örneğinde olduğu gibi kulun mükâfat veya ceza ile muamele görmesinin temelini oluşturmaktadır. Müellif yapmış olduğu bu son açıklamasında yaratma ile kesbin farkını vermiş olduğu örnek ve beraberinde fiil, fâil, kudret, makdûr kavramları ile net bir şekilde ortaya koymaktadır.

### *3.5-Müellifin Genel Değerlendirmeleri*

Mâtürîdi mezhebinin görüşlerini ele aldığı bölümü böylece tamamlayan müellif, son olarak eser içerisinde görüşlerini zikrettiği mezhepler hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Hamzâvî bu risâlede ihtiyarî fiiller konusunda ihtilaf etmiş olan bütün mezheplerin görüşlerini ele almakta, ilk olarak da Mu'tezile mezhebini incelemektedir. O bu mezhebin hemen peşinden ise Cebriyye'yi ele almakta ve bunları birbirlerine zıt iki uç olarak görmektedir. Söz konusu iki mezhebin görüşlerini zikredip diğer mezheplere yöneltmiş oldukları eleştirileri güçlü delillerle cevaplamakta, bundan sonra da Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerinin görüşlerine geçmektedir. Hamzâvî Mu'tezile ve Cebriyye'ye eleştirilerini yönelttikten sonra Mâtürîdî ve Eş'arî mezhepleri hakkında değerlendirmeler yapmaktadır. Ona göre Mâtürîdîlerin düşüncesinde Allah'tan başka hâlik ve mükevvin yoktur. Fiillerin hepsinin yaratıcısı da Allah'tır. Müellif, sonrasında risâle boyunca arka planda ele aldığı teklif ve hüsün-kubuh meselelerinden ikincisine dair atıflarla özetine devam etmektedir. Çirkin olan fiillerin varlığının kabul edilmesi gerektiğini ifade eden müellif, fiillerdeki güzellik ve çirkinliğin kula nispet edilen kesb sonucunda sâdır olan fiillerle alakalı itibarlar olduğunu söylemektedir, bu vasıfların Allah'ın yaratması ile alakası yoktur. Yani bu fiillerin güzelliği ve çirkinliği Allah'a değil, kula dayanmaktadır. Çirkinlikleri ile ilgili olarak Allah'ın yaratmasından değil, kulun kesbinden bahsedilebilir. Çünkü Allah'ın masiyeti yaratması masiyet ve çirkin bir şeyi yaratması da çirkinlik değildir. Bilakis bunlar, yalnızca Allah'ın bildiği maslahatları içermektedir. İsyankârlığın kesb edilmesi çirkinlik olur, Allah'ın yaratmasında çirkinlik yoktur. Fiillerin güzel ve çirkin olarak isimlendirilmesinin Allah'ın yaratmasıyla değil, kulun kesbi ile olduğunu belirten müellif, teklifin de bu noktada temellendirildiğini söylemektedir. Müellife göre bütün bu anlatılanların özeti aslında, Allah'ın

kulunda güç yetirebileceği bir şeyi gerçekleştirmesini veya terk etmesini mümkün kılan bir kudret yaratmış olması ve kulun da dilediğinde bu kudreti fiil veya terk yolunda sarf etmesidir. İşte kulun bu sarfı tam manasıyla kesbi olmaktadır. Bu kesb de kulun kendisinin mükellef olmasının temelidir. Bir fiilin güzel veya çirkin olarak isimlendirilmesi ve karşılığında mükâfat veya ceza verilmesi de kulun bu kesbine bağlıdır. Öncesinde de geçtiği üzere kesbin fiildeki masdarî manadaki gerçekleştirme olduğunu söyleyen müellif, kuldan fiilin sâdır olmasının onun yaratıcı olarak isimlendirilmesini gerektirmediğini tekrar etmektedir. Çünkü bir şeyi yaratmak, onu yokluktan varlığa çıkarmak ve ona hariçte varlık vermek demektir. Kula nispet edilen ve önceki âlimler tarafından kesb ve ihtiyar diye isimlendirilen bu sarf ise ne mevcut ne de madumdur. Çünkü bu sarf kulda Allah'ın yaratmasıyla var olmuş olan kudretten çıkmaktadır. Müellifin ferağ kaydından önceki son cümlesi, kesb nazariyesinin özeti gibidir: ihtiyari fiil; Allah'ın yaratması, kulun da ihtiyarı sonucu ile var olur.

Seyyid Bey'in değerlendirmeleri ile özetleyecek olursak, Eş'arî mezhebinin cumhuruna göre kulun kudretinin fiillerde tesiri bulunmamaktadır. Yalnızca Allah'ın kudretiyle var olurlar. Mâtürîdîlere göre ise hâdis kudretin ihtiyarî fiillere tesiri vardır. Bu fiiller iki kudretin birlikteliği ile meydana gelirler. Eş'arîlere göre kasıt nefsin yapıp yapmamaktan herhangi birine meyli iken, Mâtürîdîler bunun yapıp yapmamaktan birine taalluk etmesi olarak açıklamışlardır. Sarf etme ile ilgili öncesinde geçen açıklamalarda bu net olarak görülmektedir. Eş'arîler kulun iradesinde zorunlu olduğunu, bu iradenin de mahlûk olduğunu söylerlerken, Mâtürîdîler bunun insanın bir eylemi olduğunu söylemektedirler. Kesb anlayışlarındaki farklılık olarak da Eş'arîlere göre kesb, kulun kudretinin tesiri olmadan fiile yaklaşması iken, Matürîdîler bu kavramı kulun fiillere müessir olarak taalluk etmesi şeklinde açıklamışlardır.[106]

---

[106] Ayrıntılı bilgi için bk.: Seyyid Bey, *a.g.e,* s.162. Kendisi bu farkların teke de indirilebileceğini söylemektedir. Fark da şudur: Eş'ariyye'ye göre beşerî kudretin tesiri olmadığından onların katında beşerî fiiller yalnız ilâhî kudret ile vâki olur. Mâtürîdîlere göre ise iki kudretin birlikteliği ile vâki olur. Seyyid Bey, *a.g.e,* s.163.

Mustafa Sabri Efendi ise, bu iki mezhep arasında kulların fiillerinin Allah'ın yaratmasıyla olması ve kulların sahip olduğu etkisi olmayan kudret konusunda herhangi bir ihtilaf olmadığını, ancak kulların iradesi meselesinin bu iki mezhep arasındaki tek ihtilaf konusu olduğunu söylemektedir. Eş'arî mezhebine göre kulların iradesi de kudretleri ve fiilleri gibi Allah'ın mahlûkudur. Mâtürîdî mezhebine göre ise iradenin iki anlamı vardır. Kulların küllî iradesi Allah tarafından yaratılmıştır. Cüzî iradeleri ise mahlûk değildir. Bu iradenin durumu kulların kontrolündedir. Mustafa Sabri, *a.g.e,* s.56.

## SONUÇ

İnsanın düşünmeye başlamasından itibaren önünde ciddi bir mesele olarak görülen ve çoğu zaman onun hayatını anlamlandırmasını sağlayan kader meselesi, yaratıcının var etme, emretme, yasaklama gibi fiil ve buyrukları karşısında insanın kendisini konumlandırma gayreti olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hususta birçok fırka ve mezhep ortaya çıkmıştır.

1235/1820 yılında Şam'da doğmuş ve 1279/1862 yılında yine Şam'da vefat etmiş olan Abdülkadir el-Hamzâvî Mâtürîdî mezhebine mensup bir mütekellimdir. Eserinin adından da anlaşılacağı üzere kendisi, Ehl-i Sünnet'te yer alan diğer mezhep Eş'arîlikle kendi mezhebi Mâtürîdîliğin kader meselesini açıklamak üzere ortaya atılan kesb nazariyesindeki farklılaşma noktalarını gösterme amacıyla çalışma konumuz olan eseri kaleme almıştır. Tabakât kitaplarından yapmış olduğumuz taramaların sonuçlarına dayanarak kendisinin hak ettiği mktarda şöhrete ulaşmadığı anlaşılmaktadır. Yaptığımız taramalar sonucunda hayatı ile ilgili ulaşabildiğimiz bilgilerin miktarı bu yargımızı doğrular niteliktedir. Bu yüzden ulaşabildiğimiz kaynakları kullanarak kendisiyle ilgili tarihe kayıt düşmeye çalıştık.

Hamzâvî'nin telif ettiği eserlerin isimlerine kaynaklar üzerinden ulaşabilmemize rağmen bu eserlerin tümünün tespitinde başarılı olamayışımız kendisinin Suriye dışında meşhur olmadığını gösteren bir durum olarak ele alınabilir. Eserlerini ağırlıklı olarak risâle şeklinde telif eden Hamzâvî, Eş'arîlik ile Mâtürîdî mezheplerinin ittifak ve ihtilaf ettiği noktalar üzerinde durmuştur. Bunun haricinde kendisini Seyyid ve Şerif olarak tanıtan Hamzâvî, Ehl-i Beyt'in faziletlerine dair risâleler de telif etmiştir.

Çalışmamız *er-Risâletü'l-Hamzâviyye fî beyâni hakîkati'l-fark beyne kesbi'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye* adlı eserin tahkik, tahlil ve tercüme bölümlerini içermektedir. Risâlenin tespit edebildiğimiz üç yazma nüshasından ulaşabildiğimiz iki nüshasının mukabelesi ile sağlam bir metin elde edilmeye çalışılmıştır. Değerlendirme bölümünde risâlenin kaynakları ve temel kavramlarının tanıtım ve açıklamasına özen gösterilmiştir. Sonrasında müellifin görüşleri açıklama ve irtibatlandırma şeklinde ele alınmıştır. Risâlenin Türkçe tercümesi de son bölümde yer almaktadır.

Hamzâvî, tahkikini yaptığımız risâlede kulların ihtiyarî fiilleri ile ilgili ihtilafa düşmüş olan mezheplerin görüşlerini ele alıp değerlendirmelerde bulunmuştur. Ele aldığı ilk fırkalar olan

Mu’tezile ve Cebriyye mezheplerinin diğer mezheplere yönelttiği eleştirileri cevaplandırıp karşı eleştiriler yöneltmesine rağmen Eş’arî mezhebi ile kendi mezhebi olan Mâtürîdîlik arasındaki farklara yalnızca işaret etmekle yetinmektedir.

Söz konusu iki mezhebin görüşlerini kendi mezheplerine mensup mütekellimlerin kitaplarından yapmış olduğu alıntılarla ortaya koyan müellif, mezkûr iki mezhebin farklılıklarını gösterirken de her ne kadar kendisini Mâtürîdî olarak tanıtsa da Eş’arîliğe herhangi bir incitici eleştiri getirmemektedir. Bu iki mezhep arasındaki farklara değinmeden önce ele aldığı Cebriyye ve Mu’tezile mezheplerine yaptığı eleştiriler göz önüne alındığında, bunun bilinçli bir tercih olduğu söylenebilir. Seyyid Bey ve Mustafa Sabri gibi benzer çalışmaları yapan kişiler ile kıyaslandığında müellifin bu iki mezhep arasındaki ihtilaf noktalarının vurgulanmasından çok, Mu’tezile ve Cebriyye’den ayrıldığı noktaları göstermiş olduğu söylenebilir.

Kendisine ulaşamadığımız *er-Risâletü’l-Hamzâviyye bi’t-tevfîk beyne’l-Mâtürîdiyye ve’l-Eş’ariyye* adlı eserinin isminde kullandığı “tevfîk” kelimesinden hareketle bu iki mezhep arasında yakınlaşmayı sağlamanın müellifin tercihi olduğunu belirtmek mümkündür. Ancak bundan müellifin tasvirlerinde Eş’arîlik ile Mâtürîdîliği aynı gördüğü anlamı çıkarılmamalıdır. Aksine ayrım noktalarını göstermekle beraber sadece Sünnî çatının altındaki diğer mezhebi ağır bir şekilde eleştirmekten kaçınmaktadır.

Hamzâvî eserini dört ana başlıkta toplamıştır. Bu başlıklar kader meselesi ile ilgili farklı görüşler ortaya atan Mu’tezile, Cebriyye, Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye olarak sıralanmaktadır. Hacim olarak çok büyük bir risâle olmamakla birlikte çalışma konumuzu oluşturan risâle söz konusu bu mezheplerin görüşlerini sunma ve değerlendirme konusunda faydalı bir eserdir.

Kader meselesinin biri itikâdî diğeri ahlakî olmak üzere iki şekilde incelendiğini göz önüne aldığımızda müellifin, gelenekte hâkim olan yaklaşımın tersine ahlakî noktadaki tartışmalarının ve açıklamalarının teolojik açıklamalara göre daha fazla olduğunu söylemek mümkündür. Yalnızca Allah’ın sıfatlarına dayanarak yapılan teolojik açıklamalar yerine, kulun yapıp ettiği şeylerden hareketle sorumluluğu temellendirme çerçevesinde ele alınmaktadır. Söz gelimi kader meselesi, hüsün-kubuh konusu ve teklif meseleleri gibi pratik konular ahlâkî temelde ele alınıp değerlendirilmektedir.

Hamzâvî, ayetlerle delil getirirken zahirde cebri destekliyor gibi görünen ayetleri kendine özgü tevil edip açıklamalar getirmektedir. Kesbi varlık ile yokluk arasında bir durum olarak ifade ederek hal teorisini anımsatacak şekilde ele alması da bir tür Mu'tezile'ye meyletme olarak yorumlanabileceği gibi, kader tartışmalarına bir katkı olarak değerlendirilebilir.

Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezhepleri Ehl-i sünnet ve'l-cemaat çatısı altında yer alan itikâdî mezheplerdir. Bu çalışmanın söz konusu iki mezhebin genelde kader özelde ise kesb meselesi ile ilgili görüş, istidlal şekli ve açıklama tarzlarıyla ilgilenen araştırmacılara faydalı olacağını umuyoruz.

# II- BÖLÜM

## A- RİSÂLENİN TAHKİKİ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

الحمد لله الملكِ الواحدِ الموجودِ المنّانِ، القديمِ الباقى المخالفِ للحوادث القايمِ[107] بنفسه قبل و بعد كل زمان، القادرِ المريدِ العليمِ الحي السميعِ البصيرِ المتكلمِ ازلا و ابدا وفى كل وقت و أوان، بلا صوت و لا حرف و لا شفة و لا لسان، الجايزِ[108] فى حقه فعلُ كل ممكن و تركُه فهما بالنسبة اليه سيئان [109]، المستحيلِ فى حقه تعالى اضدادُ صفاته المعظمة فهو المنزه عن النقائِص سبحانه و تعالى العظيم الشان. و الصلاةُ[110] و السلام الاتّمان الاكملان على حضرة رسوله محمد المصطفى سيد ولد عدنان، الصادقِ الامينِ الذي بلغ جميعُ ما ارسل به الى الملا يكة[111] و الانس و الجان[112]، المستحيل فى حقه[113] شيء من الكذب و الكتمان، الجائز فى حقه ما هو من لاعراض البشرية التى هي لزيادة رفعة قدره و الشان، و على جميعِ آله و صحبه و التابعين له باحسان، و على الأيمة المجتهدين و العلماء العاملين مادام فى الدارين كل زمان، و عاينا معهم برحمتك يا ارحم الراحمين يا الله يا رحمان.

---

[107] خ : القائم

[108] خ: الجائز

[109] خ: سيان

[110] خ: الصلوة

[111] خ: الملائكه

[112] خ: الجبان

[113] خ: + تعالى

و بعد فيقول العبد الفقير الداعى الى مولاه الكريم المتعالي **عبد القادر ابن المرحوم الواصل الى رحمة ربه الغفور الحسيب النسيب السيد محمد درويش افندي الحسينى الحسنى نسبا الحمزاوي** شهرة[114] غفر الله ذنوبه[115] و امدني الله و المسلمين بامداده و امداد جده محمد نبي الله و صفيه.

هذه رسالة عملتها فى تحقيق ارادة العبد الجزئية على مذهب السادة الحنفية. و سميتها *الرسالة الحمزاوية فى تحقيق الفرق بين كسب*[116] *الاشعرية و الماتريدية*. و من الله تعالى استمد التوفيق و الاعانة

---

[114] **السيد عبد القادر بن السيد درويش بن السيد محمد بن السيد حسين بن السيد يحيى الشهير بابن حمزة الدمشقي الحنفي الحسيني،** أحد أعيان دمشق الشام وأوحد علمائها الأعلام، كان نبيهاً ذكياً وفقيهاً زاهداً تقياً، عالماً عاملاً ماجداً فاضلاً. ولد بدمشق سنة خمس وثلاثين ومائتين وألف، ونشأ بها في الانكباب على التحصيل والطلب، والتضلع في علوم الشريعة والأدب، وحضر دروس الشيوخ الأعلام والسادة الفضلاء الكرام، كالشيخ سعيد الحلبي والشيخ عبد الرحمن الكزبري والشيخ حامد العطار والشيخ محمد أكرم الأغواني. وله مؤلفات كثيرة، منها رسالته في التوحيد المسماة بالرسالة الحمزاوية بالتوفيق بين الماتريدية والأشعرية، ورسالته في فضل آل البيت، ورسالة في الرد على من قال أن قراءة الفاتحة خلف الإمام أحوط. وقد ولي أمانة الفتوى أيام حسين أفندي المرادي مفتي دمشق الشام. مات رحمه الله تعالى بدمشق سنة تسع وسبعين ومائتين وألف، عاشر شهر رمضان المبارك ودفن في مرج الدحداح. انظر: ، *حلية البشر في تاريخ القرن الثالث* عشر لعبد الرزاق الميداني ، دار صادر، بيروت 1993، ص 920.

[115] خ: + و ملا من زلال العفو ذنوبه

[116] الكسب: عند المتكلمين عبارة عن تعلّق قدرة العبد و ارادته بالفعل المقدور. قالوا افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها و ليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه اجرى العادة بانه يوجد في العبد قدرة و اختيارا، فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما، فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا و احداثا و مكسوبا للعبد. و المراد بكسبه اياه مقارنته بقدرته و ارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له. و بالجملة فصرف العبد قدرته و ارادته نحو الفعل كسب و ايجاد الله الفعل عقيب ذلك خلق. و معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل و ذلك الصرف يحصل بسبب تعلّق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف، اذ لا مؤثر الا الله تعالى، بل بمعنى ان تعلّق الارادة يصير سببا عاديا لانْ يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لوجد الفعل، فالفعل الواحد مقدور لله تعالى بجهة الايجاد و للعبد بجهة الكسب. و المقدور الواحد يجوز دخوله تحت قدرتين بجهتين مختلفتين. و لهم في الفرق بين الكسب و الخلق عبارات مثل قولهم ان الكسب واقع بالة والخلق لا بالة، و الكسب مقدور وقع في محلّ قدرته و الخلق لا في محلّ قدرته. انظر: *موسوعة كشاف اصطلات الفنون و العلوم* لمحمد علي التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان 1996، II، ص 1362.

على هذه الابانة. و جعلتها خدمة لهذا الدين[117] المتين، و الحق المبين، و شريعة[118] المصطفى[119] سيد المرسلين، صلى الله[120] عليه و سلم فى كل وقت و حين. امين.

و تحفةً لحضرة تاج السلاطين، غرةِ جبين العادلين، سلطانِ الاسلام و المسلمين، حامىِ حمى الملة و الدين، مؤيدِ شريعة سيد[121] المرسلين، ناشرِ لواء العدل رؤوس العالمين، محيىِ سيرة الخلفاء الراشدين، مظهرِ الرحمة على الخلق اجمعين، ذي السيرة التى انامت الرعية فى مهاد الامان[122]، و السريرة التى تكفلت اياديها بكف غوادي الزمان، و العدل الذي سوّي به[123] بين شريف الخليقة و مشروفها، و الاحسان الذي سير السكنات تجري لذوي الحاجات على حروفها، احق من ملك سرير الخلافة بالاستحقاق، و اجدر من ولي الامانة العظمى فى جميع الافاق، الرافع للأعلام و الرايات الدينية، القاطع لمعاندي الشريعة النبوية، صاحب

النصر و التمكين، و العز[124] المكين، حامى ثغور الموحدين، القايم[125] بنصرة الدين، و الحق المبين. ظلّ الله الظليل فى العالم خليفة حضرة النبي المصطفى صلى الله عليه و سلم فى بنى ادم، من بسط على البرية

---

117 خ: + المحمدى

118 خ: + جدى ابى الزهراء

119 خ: – المصطفى

120 خ: + تعالى

121 خ: + الاولين و الاخرين

122 خ: الافام

123 خ: + فى الحق

124 خ: + و السعد

بساط اليمن الأمان، و افاض على الامة سجال العدل و الاحسان، و اورد على[126] الخلق من الفضل شرابا سائغا[127]، و اسبل عليهم من المكارم ردأ سابغا[128]. حضرة مولانا السلطان الاعظم، و الخاقان الأفخم، و الخنكار الاكرم، مولى ملوك العرب و العجم، سلطان البرين و البحرين، و خادم الحرمين الشريفين، المؤيد بنصر الله المديد فى كل ان، المحفوظ بوقاية الله العزيز الرشيد فى كل زمان و مكان، المحفوف بعين عناية الله المبدي[129] المعيد المنان، حضرة مولانا[130] السلطان ابن[131] السلطان، السلطان الغازي **عبد المجيد خان**[132]، متعنا الله و جميع المسلمون بطول[133] حياته[134] ما تعاقب الملوان، و تفضل علينا و على سائر الامة ببقاء دولته العلية ما تكرر الجديدان، و بلغ جنابه الاعظم من كل خير جميع مقاصده فى كل آن، و

---

[125] خ: القايم

[126] خ: – على ؛ + جميع

[127] خ: ساييغا

[128] خ: سائغا

[129] خ: المبدئ

[130] خ: مولينا

[131] خ: بن

[132] هو سلطان لدولة آل عثمان. والده: محمود الثانى، والدته: بزمى عالم سلطان، تاريخ الميلاد: 25 نيسان 1823–13 شعبان 1238 يوم الجمعة، التاريخ عند المجلس: 1 تموز 1839=18 ربيع الاجر 1255 يوم الاثنين، العمر عندما اعتلى المجلس: 16 سنة 2 اشهر 7 ايام–17 سنوات، تاريخ الوفاة: 25 هزيران 1861–16 ذى الحج 1277 يوم الثلاثاء، العمر عند الوفاة: 38 سنة 2 اشهر–39 سنوات، طول عهده: 21 سنة 6 شهرا. انظر: *سلسلة السلاطين العثمانيين* ( *Osmanlı Padişahları Serisi* ) لظهورى دنشمان ( *Zuhuri Danışman* )، ( *Zuhuri Danışman Yayınevi* ) مكتبة ظهورى دنشمان، اسطنبول 1968، III، ص 1122 ؛ محمد ثريا، *سجل عثماني ياخود تذكره مشاهير عثمانيه*، مكتبة سبيل، I، ص 52.

[133] خ: – بطول

[134] خ: بحياته

قطع بسيف عدله الشريف كل جبار عنيد فى كل زمان و مكان و اينما كان، خلّد الله تعالى ملكه، و جعل الدنيا بأسرها[135] ملك، و ابدّ بالعدل و التوفيق عزه و سلطنته الى انتهاء الزمان و نهاية الدوران، بحرمة القرأن، و البيت الحرام، و سيد الاكوان. امين[136] يا رحمان. و هو حسبي و نعم الوكيل، و الله يقول الحق و هو يهدي السبيل.

## [ مطلب المذهب الاول: مذهب المعتزلة ]

اعلم ارشدنى الله و ايّاك انّ اهل القبلة اختلفوا في افعالِ العبادِ الأختياريّةِ على اقوال و مذاهبَ كثيرة. منهم المعتزلة[137]، و هم اوّل فرقةٍ اسّسوا قواعد الخلاف فيما بينهم و بين اهل السنة. و سبب تسميتهم بذلك

---

[135] خ: – بأسرها ؛ + كلها

[136] خ: + يا رحيم

[137] هي فرقة من كبار الفرق الإسلامية و هم أصحاب **واصل بن عطاء الغزالي**، اعتزل عن مجلس **الحسن البصري** وذلك أنّه دخل على الحسن رجل فقال يا إمام الدين: ظهر في زماننا جماعة يكفّرون صاحب الكبيرة يعني الخوارج، و جماعة أخرى يرجون الكبائر و يقولون لا يضرّ مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، فكيف تحكم لنا أن نعتقد ذلك؟ فتفكّر الحسن وقبل أن يجيب، قال واصل: أنا لا أقول إنّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا، فأثبت المنزلة بين المنزلتين، و قال: إذا مات مرتكب الكبيرة بلا توبة خلّد في النار، إذ ليس في الآخرة إلّا فريقان: فريق في الجنّة و فريق في السعير، لكن يخفّف عليه و يكون دركته فوق دركات الكفّار. فقال الحسن: قد اعتزل عنّا واصل، فلذلك سمّي هو و أصحابه معتزلة، و يلقّبون أيضا بالقدرية لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم وإنكارهم القدر فيها. و المعتزلة لقبوا أنفسهم بأصحاب العدل و التوحيد لأنّهم قالوا يجب على الله ما هو الأصلح لعباده، و يجب أيضا ثواب المطيع فهو لا يخلّ بما هو واجب عليه أصلا، و جعلوا هذا عدلا. و قالوا أيضا بنفي الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته احترازا عن إثبات قدماء متعدّدة و جعلوا هذا توحيدا و قالوا جميعا بأنّ القدم أخصّ وصف الله تعالى، و بنفي الصفات الزائدة على الذات، و بأنّ كلامه مخلوق محدث مركّب من الحروف و الأصوات، و بأنّه لا يرى في الآخرة، و بأنّ الحسن والقبح عقليان، و بأنّه يجب عليه تعالى رعاية الحكمة و المصلحة في أفعاله و ثواب المطيع و عقاب العاصي. ثم إنّهم بعد اتفاقهم على هذه الأمور افترقوا عشرين فرقة يكفّر بعضهم بعضا: الواصلية و العمروية و الهذيلية و النّظّاميّة و الإسكافية و الجعفرية و البشرية و المزدارية و الهشامية و الصّالحية و الحابطية و الحدبية و المعمّرية و الثّمامية و الخيّاطية و الجاحظية و الكعبية و الجبّائية و البهشمية و الأسوارية. انظر: *موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم* لمحمد علي التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان 1996، II، ص 1574.

هو انّ رئيسهم **واصل ابن**[138] **عطاء**[139] اعتزل عن مجلس **الحسن البصري**[140] يقرّر انّ مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن و لا كافر و يثبت المنزلة بين المنزلتين[141]. فقال الحسن قد اعتزل عنا فسمّوا المعتزلة، و هم سموا انفسهم اصحاب العدل[142] و التوحيد[143].

فأن هذه الطايفة[144] يعتقدون بأن العبد خالق لأفعال نفسه.

**[ السؤال ]** فبناء على معتقدهم ذلك هل يلزمهم الكفر؟

---

[138] خ: بن

[139] **عطا ؛ هو واصل بن عطاء الغزّال، أبو حذيفة**، من موالي بني ضبة أو بني مخزوم (131) : رئيس المعتزلة و من أئمة البلغاء و المتكلمين. سمي أصحابه بالمعتزلة لاعتزاله حلقة درس الحسن البصري. و منهم طائفة تنسب إليه، تسمى " الواصلية ". ولد بالمدينة، و نشأ بالبصرة . و لم يكن غزّالا، و إنما لقب به لتردّده على سوق لغزالين بالبصرة. له تصانيف، منها *أصناف المرجئة* و *المنزلة بين المنزلتين* و *معاني القرآن* و *طبقات أهل العلم والجهل* و *السبيل إلى معرفة الحق* و *التوبة* . انظر: *الأعلام* لخير الدين الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، بيروت2002، VIII، ص 208.

[140] **البصرى ؛ هو الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد** (110) : تابعي، كان إمام أهل البصرة، و حبر الأمة في زمنه. و هو أحد العلماء الفقهاء الفصحاء الشجعان النساك. ولد بالمدينة، و شبَّ في كنف علي بن أبي طالب، و استكتبه الربيع ابن زياد والي خراسان في عهد معاوية، و سكن البصرة. و عظمت هيبته في القلوب فكان يدخل على الولاة فيأمرهم و ينهاهم، لا يخاف في الحق لومة. و كان ابوه من اهل ميسان، مولى لبعض الأنصار. قال **الغزالي:** كان الحسن البصري أشبه الناس كلاما بكلام الأنبياء، و أقربهم هديا من الصحابة. و كان غاية في الفصاحة، تتصبب الحمكة من فيه. و له مع الحجاج ابن يوسف مواقف، و قد سلم من أذاه. و لما ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة كتب إليه: إني قد ابتليت بهذا الأمر فانظر لي أعوانا يعينونني عليه. فأجابه الحسن: أما أبناء الدنيا فلا تريدهم، و أما أبناء الآخرة فلا يريدونك، فاستعن باللّه. أخباره كثيرة، و له كلمات سائرة و كتاب في *فضائل مكة* بالأزهرية. توفي بالبصرة. انظر: *الأعلام* لخير الدين الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، بيروت 2002، II، ص 226.

[141] من اصول الخمسة المعتزلية، قال واصل: انا لا نقول إنّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا، فأثبتنا المنزلة بين المنزلتين، وقال: إذا مات مرتكب الكبيرة بلا توبة خلّد في النار، إذ ليس في الآخرة إلّا فريقان: فريق في الجنّة وفريق في السعير، لكن يخفّف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفّار. انظر: *موسوعة كشاف اصطلات الفنون و العلوم* لمحمد علي التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان 1996، II، ص 1574.

[142] خ: – العدل ؛ + الراى

[143] خ: – التوحيد ؛ + الاعتدال

[144] خ: الطائفة

لأن الله تعالى مستقل بخلق[145] العباد و افعالها.

**[ الجواب ]** فنقول لا يلزمهم ذلك لأن الكفرَ اثبات الشريك فى الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس[146] او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاوثان. و المعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى[147] لافتقاره فى العبد الى الاسباب و الآلات التى هي بخلق الله تعالى.

**[ الاعتراض ]** ثم استدلال هذه الطائفة على اعتقادهم ذلك هو انه لولا استقلال العبد بخالقية افعال نفسه لبطل تكليفه بالأوامر و النواهي، لأن العبد اذا لم يكن مستقلا بايجاد فعله لم يصح ان يقال له افعل كذا او لا تفعل كذا، و ايضا لبطل التاديب الذي ورد فى الشرع. اذ لا معنى لتأديب من لا يستقل بايجاد فعله. و ايضا يرتفع المدح و الذم عن العبد لأن الفعل غير مستند اليه حينئذ حتى يمدح به او يذم، و ايضا لم يبق للبعثة فائدة لأن[148] العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم[149] استحقاق الثواب و العقاب عليها لأنها مخلوقة لله تعالى.

---

[145] خ: + جميع

[146] المجوس بالفتح وتخفيف الجيم فرقة من الكفرة يعبدون الشمس و القمر و فارسية كبر و هو جمع المجوسي كذا في كنز اللغات. و في الإنسان الكامل هم فرقة يعبدون النار. و في شرح المواقف هم فرقة من الثّنوية يقولون إنّ فاعل الخير يزدان و فاعل الشر أهرمن. و في جامع الرموز في فصل نكاح القن: المجوس معرب ميخ گوش (مير كنوش) صغير الأذنين، وضع دينا و دعا إليه كما في القاموس، لكن في الملل والنحل إنّهم طائفة كان لهم كتاب فبدّلوه في الأصل رجل فأصبحوا و قد أسري بذلك الكتاب إلى السماء، فهم ليسوا من أهل الكتاب انتهى. و في شرح المواقف أيضا إنّهم من أهل الكتاب و قد مرّ في لفظ الكفر. انظر: *موسوعة كشاف اصطلات الفنون و العلوم* لمحمد علي التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان 1996، II، ص 1479.

[147] خ: – تعالى

[148] خ: لان

[149] خ: – لهم

**[ الجواب ]** و الجواب ان هذه الملازمات ممنوعة لأن المدح و الذم باعتبار المحلية عند الامام الاشعري[150] و باعتبار الكسب و الاختيار عند الامام[151] الماتريدي[152] على ما سياتى تحقيقه ان شاء الله تعالى لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيها الاستقلال بالفعل.

و اما الثواب و العقاب فهو كسائر العاديات المتوقفة على اسبابها بطريق جري العادة له تعالى[153] من غير لزوم عقلى.

و اما التكليف و التأديب و البعثة و الدعوة فانها قد تكون دواعي للعبد الى الفعل و اختياره فيخلق الله تعالى الفعل عقيبها[154] عادة. و باعتبار ذلك الاختيار المرتّب على الدواعي يصير الفعلُ طاعةً اذا وافق

---

[150] **الاشعرى ؛ علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن** (324) : مؤسس مذهب الأشاعرة. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. ولد في البصرة. و تلقى مذهب المعتزلة و تقدم فيهم ثم رجع و جاهر بخلافهم. و توفي ببغداد. قيل: بلغت مصنفاته ثلاثمئة كتاب، منها *إمامة الصدّيق* و *الرد على المجسمة* و *مقالات الإسلاميين* جزان، و *الإبانة عن أصول الديانة* و رسالة في الإيمان و مقالات الملحدين و الرد على ابن الراونديّ و خلق الأعمال و الأسماء والأحكام و *استحسان الخوض في الكلام* رسالة. و *اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع* يعرف *باللمع الصغير*.انظر: *الأعلام* لخير الدين الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، بيروت 2002، IV، ص 263.

[151] خ: – الامام

[152] **الماتريدى ؛ محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي** (333) : من أئمة علماء الكلام. نسبته إلى ما تريد محلة بسمرقند من كتبه *التوحيد* و *أوهام المعتزلة* و *الرد على القرامطة* و *مآخذ الشرائع في أصول الفقه*، وكتاب *الجدل* و *تأويلات القرآن* و *تأويلات أهل السنة* الأول منه، و *شرح الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبي حنيفة* . مات بسمرقند. انظر: *الأعلام* لخير الدين الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، بيروت 2002، VII، ص 19.

[153] خ: – له تعالى

[154] خ: عقيبها الفعل

ما دعى[155] الشرع اليه و معصيةً اذا خالفه و يصير علامةَ الثواب و العقابِ لا سببا موجبا للأستحقاق على ان ما ذكرته هذه الطايفة[156].

و ان لزم بناء على قولهم لولا استقلال العبد بما ذكر للزم ما قيل من الملازمات فهو لازم لهم ايضا لأن ما علم الله تعالى عدمه من افعال العبد فهو يمتنع صدوره، و الا جاز انقلاب العلم جهلا و انه محال. و ما علم الله وجوده من العبد فهو واجب الصدور، و الا جاز الانقلاب المتقدم. و لا مخرج عنهما لفعل العبد. و انه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب و لا على الممتنع فيبطل التكليف و اخواته. فما لزمنا على زعمهم الفاسد فهو لازم لهم لزوما بينا فى مسئلة علم الله[157] بالاشياء.

## [ مطلب المذهب الثاني: مذهب الجبرية ]

واما مذهب الجبرية[158] فأن اعتقادهم ان العبد مجبور على جميع ما يفعله لا اختيار له فى شيء منها مطلقا. و انما هو آلة للفعل كالسكين للقطع و الباب للغلق بل هو كمخيط معلق بالهوي[159] تميله الرياح

---

[155] خ: دعا

[156] خ: الطائفة

[157] خ: + تعالى

[158] الجبرية: هو من الجبر، و هو إسناد فعل العبد إلى الله تعالى، و الجبرية: اثنان: متوسطة، تثبت للعبد كسبًا في الفعل كالأشعرية و خالصة لا تثبت، كالجهمية. انظر: *كتاب التعريفات* للسيد الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، 1985، بيروت ، ص 77 ؛ هي فرقة من كبار الفرق الإسلامية كالجهمية و هم أصحاب **جهم بن صفوان الترمذي**، قالوا لا قدرة للعبد أصلا لا مؤثّرة و لا كاسبة، بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها. و الله لا يعلم الشيء و علمه حادث لا في محل، و لا يتصف الله بما يوصف به غيره كالعلم و الحياة إذ يلزم منه التشبه. و الجنة و النار تفنيان بعد دخول أهلها فيها حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى. و وافقوا المعتزلة في نفي الرؤية و خلق الكلام و إيجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع، فهؤلاء جبرية خالصة. و أمّا أهل

يمينا و شمالا من غير[160] قدرة على مخالفتها. فعندهم العباد و افعالهم بمنزلة الجمادات لا قدرة لهم على ايجاد شيء و لا على تناول شيء و لا اكتساب و لا اختيار.

و هذا بعينه مذهب الجهمية[161]. و بطلان هذا المذهب بيّن. فأن الضرورة قاضية باختياره فى بعض افعاله كحركة مدّ[162] اليد للتناول، و جبره فى بعضها كالارتعاش.

و يلزمهم حسب اعتقادهم هذا عدم التكليف للعبد بأمر من الأمور. فلا يصح لغة و لا شرعا طلبه بفعل و لا نهيه عنه و لا مدحه به و لا ذمه و لا توبيخه عليه و لا التعجب من كفره نحو كيف تكفرون بالله. و كل ذلك باطل باجماع المسلمين.

لايقال الجبر لازم الجميع حيث لم يوجد شيء الا بخلق الله تعالى.

لأنا نقول الجبر الذي هو سلب الخالقية عن العبد و اثباتها الى الله تعالى متوجه على الجميع اي[163] جميع الفرق، ولا يضرنا ذلك بل هو محض الايمان لأن ما تعلقت ارادة[164] الله تعالى بايجاده لا بد منه. و اما

---

السنة و الجماعة و كذا النّجّارية و الضّرارية فجبرية متوسّطة، أي غير خالصة، بل متوسطة بين الجبر و التفويض لأنهم يثبتون للعبد كسبا بلا تأثير فيه. انظر: *موسوعة كشاف اصطلات الفنون و العلوم* لمحمد علي التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان 1996، ا، ص 551.

[159] خ: بالهوا

[160] خ: + تعلق

[161] هم أصحاب **جهم بن صفوان،** قالوا: لا قدرة للعبد أصلًا، لا مؤثرة، و لا كاسبة، بل هو بمنزلة الجمادات، و الجنة و النار تفنيان بعد دخول أهلهما حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى. انظر: *كتاب التعريفات* لالسيد الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت 1985، ص 84.

[162] خ: – مدّ

[163] خ: – الجميع اي

الجبر الممنوع الحسّي و هو ما يكون واقعا من العبد فانه واقع بخلق الله تعالى مع ما للعبد فيه من الاختيار الذي سنحققه ان شاء الله تعالى فلا جبر حينئذ.

## [ مطلب المذهب الثالث: مذهب الاشاعرة ]

و اما حقيقة مذهب الاستاذ **ابى الحسن الاشعري** الذي هو رئيس طايفة[165] السادة الشافعية فى حكم[166] افعال العباد الاختيارية.

فقد ذكر العلامة **السيد الشريف الجرجانى**[167] فى *شرحه* [على] *مواقف*[168] **القاضى عضد الدين الايجى**[169] ما نصه:

---

[164] خ: – ارادة ؛ + قدرة

[165] خ: الطائفة

[166] خ: – حكم

[167] هو **علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني** (816) : متكلم. من كبار العلماء بالعربية. ولد في تاكو (قرب استراباد) ودرس في شيراز. و لما دخلها تيمور سنة 789هـ فرَّ الجرجاني الى سمرقند. ثم عاد إلى شيراز بعد موت تيمور، فأقام الى أن توفي. له نحو خمسين مصنفا، منها *التعريفات* و *شرح مواقف الإيجي* و *شرح كتاب الجغميني* في الهيئة، و *مقاليد العلوم* و *تحقيق الكليات* و *شرح السراجية* في الفرائض، و *الكبرى والصغرى في المنطق* و *الحواشي على المطول للتفتازاني* و *مراتب الموجودات* رسالة، و *رسالة في تقسيم العلوم*. و *رسالة في فن أصول الحديث* و *شرح التذكرة للطوسي* في الهيئة، و *شرح الملخص* هيئة، و *حاشية على الكشاف* الى آية " أن الله لا يستحيي " في القرويين. انظر: *الأعلام* لخير الدين الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، بيروت 2002، ٧، ص 7.

[168] *المواقف*: كتاب مفيد في علم الكلام. للعلامة **عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي القاضي** المتوفى: سنة 756. ألفه لغياث الدين، وزير خدابنده. و هو كتاب جليل القدر رفيع الشأن. اعتنى به الفضلاء فشرحه **السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني** المتوفى سنة 816، ستة عشرة وثمانمائة. و هو ادون شروحه. فرغ منه في اوائل شوال، 807، سبع وثمانمائة بسمرقند، كذا نقل من خطه. كتاب شرح المواقف: و كانت مملوءة بابكار

*" اعلم ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، و ليس لقدرتهم فيها تاثير بل الله سبحانه اجري عادته ان يوجد فى العبد قدرة و اختيارا. فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا و احداثا و مكثوبا[170] للعبد. و المراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته و ارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل فى وجوده سوي كونه محلا له.*

*و هذا بعينه مذهب[171] ابى الحسن الاشعري. "[172]*

---

افكاره. فجزأه، و فرقه بين طلبته. فكتبوا النسخة كلها في ليلة واحدة. ثم أرسلها له غدا. انظر: *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون* لمصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة او الحاج خليفة، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1941، II، ص 1893.

[169] هو **عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عَضُد الدين الإيجي** (756) : عالم بالاصول والمعاني والعربية. من اهل إيج (بفارس) ولي القضاء، و انجب تلاميذ عظاما. و جرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة، فمات مسجونا. من تصانيفه *المواقف في علم الكلام*، و *العقائد العضدية* و *الرسالة العضدية* في علم الوضع، و *جواهر الكلام* مختصر المواقف، و *شرح مختصر ابن الحاجب* في اصول الفقه، و *الفوائد الغياثية* في المعاني والبيان، و *اشرف التواريخ* و *المدخل في علم المعاني والبيان والبديع*. انظر: *الأعلام* لخير الدين الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، بيروت 2002، III، ص 295.

[170] خ: مكسوبا

[171] خ: + الاستاذ

[172] قال **الجرجاني**: ( المقصد الأول في أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله سبحانه و تعالى وحدها و ليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة و اختيارا. فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله إبداعا و إحداثا و مكسوبا للعبد. و المراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته و إرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له. و هذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري. ) *شرح المواقف*، دار الكتب العلمية، بيروت 1998، VIII، ص 163.

و ذكر **حجة الاسلام الامام الغزالي**[173] قدس سره فى *الاقتصاد*[174]:

*" بأن تسمية مقارنة القدرة و الارادة الحادثتين كسبا وضع اصطلاحي. لمّا وجدوا اطلاق الكسب فى القران على اعمال العباد اصطلحوا عليه تيمنا بكتاب الله تعالى. "*[175]

و قال **البيضاوي**[176] فى *الطوالع*[177] عن ابى الحسن الاشعري:

---

[173] **الغزالى ؛ هو محمد بن محمد بن محمد الغَزّالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام** (505) : متكلم، متصوف، له نحو مئتى مصنف. مولده ووفاته في الطابران (قصبة طوس، بخراسان) رحل الى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد الى بلدته. نسبته إلى صناعة الغزل عند من يقوله بتشديد الزاي او الى غَزَالة (من قرى طوس) لمن قال بالتخفيف. من كتبه *إحياء علوم الدين* اربع مجلدات، و *تهافت الفلاسفة* و الاقتصاد في الاعتقاد و محك النظر و *معارج القدس في احوال النفس* و *الفرق بين الصالح وغير الصالح* و *مقاصد الفلاسفة* و *المضنون به على غير أهله* وفي نسبته إليه كلام، و *الوقف والابتداء* في التفسير، و *البسيط* في الفقه، و *المعارف العقلية* و *المنقذ من الضلال* و *بداية الهداية* و *جواهر القرآن* و *فضائح الباطنية* قسم منه، و يعرف بالمستظهري، و بفضائح المعتزلة. و *التبر المسبوك في نصيحة الملوك* كتبه بالفارسية، وترجم إلى العربية، و *الولدية* رسالة اكثر فيها من قوله: ايها الولد، و *منهاج العابدين* قيل: هو آخر تآليفه، و *إلجام العوام عن علم الكلام* و *الطير* رسالة، و *الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخر* و *شفاء العليل* في اصول الفقه، و *المستصفى من علم الاصول* مجلدان، و *المنخول من علم الاصول* و *الوجيز* في فروع الشافعية، و *ياقوت التأويل في تفسير التنزيل* كبير، قيل: في نحو اربعين مجلدا، و *اسرار الحج* و *الاملاء عن اشكالات الإحياء* و *فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة* و *عقيدة اهل السنة* و *ميزان العمل* و *المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى* و له كتب بالفارسية. انظر: *الأعلام* لخير الدين الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، بيروت 2002، VII، ص 22.

[174] *الاقتصاد في الاعتقاد* كتاب في علم الكلام **للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي**. المتوفى سنة خمس وخمسمائة. انظر: *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون* لمصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة او الحاج خليفة، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1941، I، ص 135.

[175] قال **الغزالي**: ( وحاصله أن القادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معاً، ولما كان اسم الخالق والمخترع مطلقاً على من أوجد الشيء بقدرته وكانت القدرة والمقدور جميعاً بقدرة الله تعالى، سمي خالقاً ومخترعاً. ولم يكن المقدور مخترعاً بقدرة العبد وإن كان معه فلم يسم خالقاً ولا مخترعاً ووجب أن يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر مخالف فطلب له اسم الكسب تيمناً بكتاب الله تعالى، فإنه وجد إطلاق ذلك على أعمال العباد في القرآن وأما اسم الفعل فتردد في إطلاقه ولا مشاحة في الأسامي بعد فهم المعاني.) *الاقتصاد في الاعتقاد*، دار الكتب العلمية، بيروت 2004، ص 57.

[176] **البيضاوى ؛** هو **عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، ابو سعيد، او ابو الخير، ناصر الدين البيضاوي** (685) : قاض، مفسر، علامة. ولد في المدينة البيضاء (بفارس – قرب شيراز) و ولي قضاء شيراز مدة. و صرف عن القضاء، فرحل الى تبريز فتوفي فيها. من تصانيفه: *انوار التنزيل وأسرار التأويل* يعرف بتفسير البيضاوي، و *طوالع الأنوار* في التوحيد، و منهاج الوصول إلى علم الأصول و لب اللباب في علم الإعراب و

*" ان افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها مخلوقة له و لا تاثير لقدرة العبد فى مقدوره اصلا بل القدرة و المقدور واقعان بقدرة الله تعالى وحدها. "*[178]

و نقل ايضا فى *المواقف و الطوالع*[179] ما نصه:

*" اعلم ان اصحابنا قالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى و كسب العبد على معنى ان الله تعالى*[180] *اجري عادته بان العبد اذا صمّم العزم*[181] *على الطاعة يخلق فيه فعل الطاعة، و اذا صمّم العزم على المعصية يخلق فيه فعل المعصية. و على هذا يكون العبد كالموجد لفعله و ان لم يكن موجدا. و هذا القدر كاف فى بيان الأمر و النهي."*

---

نظام التواريخ كتبه باللغة الفارسية، و *رسالة في موضوعات العلوم وتعاريفها* و *الغاية القصوى في دراية الفتوى* في فقه الشافعية. انظر: *الأعلام* لخير الدين الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، بيروت 2002، IV، ص 110.

[177] *طوالع الأنوار*: مختصر في الكلام للقاضي عبد الله بن عمر **البيضاوي**. المتوفى سنة 685، خمس وثمانين وستمائة. اوله (الحمد لمن وجب وجوده ... الخ). و هو متن متين، اعتنى العلماء في شأنه. انظر: *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون* مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1941، II، ص 1116.

178 قال **البيضاوي**: ( قال الشيخ ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له. ) *طوالع الانوار من مطالع الانظار*، دار الجيل بيروت، المكتبة الازهرية للتراث القاهرة، ص 197.

[179] خ: + و المقاصد

[180] خ: – تعالى ؛ + سبحانه

[181] بالفتح والضم و سكون الزاء المعجمة هو جزم الارادة اي الميل بعد التردّد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة من الآراء العقلية و الشهوات و النغزات النفسانية، فإن لم يترجّح احد الطرفين حصل التحيّر، و ان ترجّح حصل العزم و هو من الكيفيات النفسانية. و قيل من لم يوطّن نفسه على المعصية و انّما مرّ ذلك بفكره من غير استقرار يسمّى هذا همّا، و يفرّق بينه و بين العزم بأنّ في العزم يوطّن نفسه على المعصية، و لذا يأثم بالعزم على المعصية. انظر: : *موسوعة كشاف اصطلات الفنون و العلوم* لمحمد علي التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان 1996، II، ص 1180.

و اعترض **البيضاوي** على هذا حيث قال:

*" و هذا مشكل لأن تصميم العزم ايضا فعل من الافعال مخلوق لله تعالى، و لا مدخل للعبد اصلا. و لصعوبة هذا المقام انكر السلف على المناظرين فى هذا المقام لأنه بحسب الغالب يؤدي المناظرة فيه الى رفع الامر و النهي و الشر[182] بالله تعالى. "*[183]

و قال فى *الطوالع* ما نصه[184]: قال اهل التحقيق فى هذا المقام لا جبر و لا تفويض و لكن امر بين امرين، فهذا هو الحق.[185]

و تحقيقه ان الله تعالى يوجد القدرة و الارادة فى العبد و يجعلهما بحيث لهما مدخل فى الفعل لا بأن يكون للقدرة و الارادة لذاتهما مدخل بل كونهما بحيث لهما مدخل فى الفعل بخلق الله تعالى اياهما على هذا الوجه، ثم يقع الفعل بهما. فان جميع المخلوقات بخلق الله تعالى بعضها بواسطة و اسباب و بعضها بلا واسطة لا بأن تكون الوسائط[186] و الأسباب لذاتهما اقتضت ان يكون لهما[187] مدخل فى وجود المسببات بل

---

[182] خ: الشرك

[183] قال **البيضاوي**: ( و اعلم ان اصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما يزاوله و بين ما نجده من الجمادات، و زادهم قائم البرهان عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا جمعوا بينهما، و قالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى يخلق الفعل فيه، و هو مشكل. و لصعوبة هذا المقام انكر السلف على المناظرين فيه. ) *طوالع الانوار من مطالع الانظار*، دار الجيل ببيروت، المكتبة الازهرية للتراث القاهرة، ص 201.

[184] خ: و قال بعضهم فى محل اخر ما نصه

[185] ما وجدنا نحو هذه العبارة فى *طوالع الانوار من مطالع الانظار*

[186] خ: الوسايط

[187] خ: لها

بأن يخلق الله تعالى بحيث لهما مدخل فيكون الأفعال الاختيارية[188] المنسوبة الى العبد مخلوقة لله تعالى و مقدورة للعبد بقدرة خلقها الله تعالى فيه و جعلها بحيث لها مدخل فى الفعل.

و قد ذكر[189] **الامام السعد التفتازاني**[190] الدليل على اثبات هذا المذهب اعنى مذهب ابي الحسن الاشعري على ما نقله فى *التوضيح*[191] عن علماء هذا المذهب ما نصه حيث قال:

---

[188] يعرف بأنّه ترجيح الشيء و تخصيصه و تقديمه على غيره، و هو أخصّ من الإرادة. و عند المتكلّمين و الحكماء قد يطلق على الإرادة. و قد يطلق على القدرة و يقابله الإيجاب. و المشهور أنّ له معنيين الأول كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، فعدم الفعل لم تتعلق به المشيئة بل هو معلّل بعدم المشيئة. و الثاني صحة الفعل والترك. انظر : : *موسوعة كشاف اصطلات الفنون و العلوم* لمحمد علي التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان 1996، I، ص 119.

[189] خ: – ذكر ؛ + صرح

[190] خ: + فى ؛ **هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين** (793) : من ائمة العربية و البيان و المنطق و الكلام. ولد بتفتازان (من بلاد خراسان) و اقام بسرخس، و ابعده تيمورلنك الى سمرقند، فتوفي فيها، و دفن في سرخس. كانت في لسانه لكنة. من كتبه *تهذيب المنطق* و *المطول* في البلاغة، و *المختصر* اختصر به *شرح تلخيص المفتاح*، و *مقاصد الطالبين* في الكلام، و *شرح مقاصد الطالبين* و *النعم السوابغ* في شرح الكلم النوابغ للزمخشري، و *ارشاد الهادي* نحو، و *شرح العقائد النسفية* و *حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب* في الاصول، و *التلويح الى كشف غوامض التنقيح* و *شرح التصريف العزي* في الصرف، و هو اول ما صنّف من الكتب، و *شرح الشمسية* منطق، و *حاشية الكشاف* لم تتم، و *شرح الاربعين النووية*. انظر: *الأعلام* لخير الدين الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، بيروت 2002، VII، 219.

[191] شرح *تنقيح الأصول* للفاضل العلامة **صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي**، البخاري، الحنفي. المتوفى سنة 747، سبع و أربعين وسبعمائة. و هو متن لطيف مشهور. أوله: (إليه يصعد الكلم الطيب ... الخ) . ذكر فيه أنه لما كان فحول العلماء، مكبين على مباحث كتاب **فخر الإسلام البزدوي** ، و وجد بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه، أراد تنقيحه، و حاول تبيين مراده، و تقسيمه على قواعد المعقول، موردا فيه زبدة *مباحث المحصول* و *اصول ابن الحاجب* مع تحقيقات بديعة، و تدقيقات غامضة منيعة، قلما توجد في الكتب، سالكا فيه مسلك الضبط، و الإيجاز. و لما سوده، سارع بعض أصحابه إلى انتساخه، و انتشر النسخ، ثم لما وقع فيه قليل من المحو والإثبات. صنف شرحا لطيفا ممزوجا. و كتب فيه عبارة المتن على النمط الذي تقرر. و لما تم مشتملا على تعريفات وترتيب أنيق لم يسبقه إلى مثله أحد. سماه *التوضيح في حل غوامض التنقيح*. أوله حامدا لله تعالى أولا وثانيا ... الخ. و لما كان هذا الشرح كالمتن. علقوا عليه شروحا وحواشي أعظمها وأولاها شرح العلامة **سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني**، الشافعي. المتوفى سنة 792، اثنتين وتسعين وسبعمائة. وهو شرح بالقول. أوله: (الحمد لله الذي أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء ... الخ) . ذكر أن *التنقيح* مع شرحه كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط. فأراد الخوض في لجج فوائد. فجمع هذا الشرح الموسوم *بالتلويح في كشف حقائق التنقيح*. و فرغ عنه في سلخ ذي القعدة، في سنة 758، ثمان و خمسين و سبعمائة في بلدة من بلاد تركستان. و لما كان هذا الشرح غاية مطلوب كل طالب في هذا الفن اعتنى عليه الفضلاء بالدرس والتحشية. انظر: *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون* مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1941، I، ص 498.

*" ان الفاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري[192]، و ان تمكن فأن لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا[193]، و ان توقف يجب عنده لأنا فرضناه مرجحا تاما. و لئِلا[194] يترجح المرجوح و لا يكون المرجح باختياره لئِلا يتسلسل فيكون فعل العبد اضطراريا. و الاضطراري و الاتفاقي لا يوصفان بهما اي الحسن و القبح[195] اتفاقا.[196] واجاب عنه حيث قال "قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لأن لاختياره تاثيرا فى فعله ايضا. "[197]*

[192] هي عكس الافعال الاختيارية.

[193] والاتفاقية ما حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين أو بلا وقوعه لا لعلاقة، أي من غير وجود علاقة تقتضي ذلك، أو من غير اعتبارها. انظر: *موسوعة كشاف اصطلات الفنون و العلوم* لمحمد علي التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون، 1996، لبنان، ا، ص 1017 ؛ الاتفاقي الذي يصير علما لا بوضع واضع بل بكثرة الاستعمال مع الإضافة أو اللازم لشيء بعينه خارجا أو ذهنا، و لم تتناوله السببية. انظر: *كتاب التعريفات* لالسيد الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت 1985، ص 157.

[194] خ: لئلا

[195] خ: – الحسن ؛ – و القبح ؛ الحسن بالضم و سكون السين يطلق في عرف العلماء على ثلاثة معان لا أزيد، و كذا ضد الحسن وهو القبح. الأول كون الشيء ملائما للطبع و ضده القبح، بمعنى كونه منافرا له. فما كان ملائما للطبع حسن كالحلو، و ما كان منافرا له قبيح كالمرّ، و ما ليس شيئا منهما فليس بحسن و لا قبيح كأفعال الله تعالى لتنزهه عن الغرض. و الثاني كون الشيء صفة كمال و ضدّه القبح، و هو كونه صفة نقصان. فما يكون صفة كمال كالعلم حسن، و ما يكون صفة نقصان كالجهل قبيح. و الثالث كون الشيء متعلّق المدح و ضده القبح بمعنى كونه متعلق الذمّ. فما تعلّق به المدح يسمّى حسنا، و ما تعلّق به الذم يسمّى قبيحا، و ما لا يتعلّق به شيء منهما فهو خارج عنهما، وهذا يشتمل أفعال الله تعالى أيضا. و لو أريد تخصيصه بأفعال العباد، قيل الحسن كون الشيء متعلّق المدح عاجلا و الثواب آجلا أي في الآخرة، و القبح كونه متعلّق الذمّ عاجلا والعقاب آجلا. انظر: *موسوعة كشاف اصطلات الفنون و العلوم* لمحمد علي التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان 1996، ا، ص 666.

[196] قال **صدرالشريعة**: ( وَ لِأَنَّ فَاعِلَ الْقَبِيحِ إنْ لَمْ يَتَمَكَّنْ مِنْ تَرْكِهِ فَفِعْلُهُ اضْطِرَارِيٌّ، و إنْ تَمَكَّنَ فَإِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلَى مُرَجِّحٍ كَانَ اتِّفَاقِيًّا، و إنْ تَوَقَّفَ يَجِبُ عِنْدَهُ؛ لِأَنَّا فَرَضْنَاهُ مُرَجِّحًا تَامًّا، و لِئَلَّا يَتَرَجَّحَ الْمَرْجُوحُ، و لَا يَكُونُ الْمُرَجِّحُ بِاخْتِيَارِهِ لِئَلَّا يَتَسَلْسَلَ فَيَكُونُ اضْطِرَارِيًّا، و الِاضْطِرَارِيُّ و الِاتِّفَاقِيُّ لَا يُوصَفَانِ بِهِمَا اتِّفَاقًا. ) *التوْضِيح فِي حَلِّ غَوَامِضِ التَّنْقِيحِ*، مكتبة صبيح مصر، ا، ص 334.

[197] قال **صدرالشريعة**: ( قُلْنَا تَوَقُّفُهُ عَلَى مُرَجِّحٍ لَا يُوجِبُ كَوْنَهُ اضْطِرَارِيًّا لِأَنَّ لِاخْتِيَارِهِ تَأْثِيرًا فِي فِعْلِهِ أَيْضًا. ) *التوْضِيح فِي حَلِّ غَوَامِضِ التَّنْقِيحِ*، مكتبة صبيح مصر، ا، ص 360.

*" و انما قال ايضا ليعلم ان الأختيار ليس بموثر تام بل هو جزء مؤثر و[198] هو خلق الله تعالى الفعل انتهى. "[199]*

اقول و هذا المرجح الاختياري الذي هو مسمى بالكسب على ما يأتى لا يلزم ان يكون له مرجح اخر حتى يلزم التسلسل لأن الفعل يراد به المعنى الحاصل بالمصدر و هو الهيئة الحاصلة للشخص فى الخارج، و يراد به ايضا ايقاع الفاعل لهذا الفعل، و هذا الايقاع هو المعنى المصدري الذي هو المرجح الفعل على الترك امر يعتبره العقل، و لا وجود له فى الخارج، و لو كان لكان لهذا الايقاع ايقاع اخر و هلم جرّا. بل هو امر لا موجود و لا معدوم. و هذا الامر هو الذي يعبر عنه بالكسب و الاختيار المنسوب الى العبد و سيأتي دليله مع بيان حقيقته ان شاء الله تعالى عند ذكر مذهبنا.

اقول حاصل ما تقدم من هذا المذهب ان العبد غير مجبور على الافعال الاختيارية كما هو[200] اعتقاد الجبرية و تقدم بيانه، و لا خالقا لها[201] كما تقوله المعتزلة بل الله سبحانه خلق فى عبده قدرة و

---

[198] خ: – و

[199] خ: – انتهى ؛ قال **صدرالشريعة:** ( وَ إِنَّمَا قَالَ أَيْضًا لِيُعْلِمَ أَنَّ الِاخْتِيَارَ لَيْسَ بِمُؤَثِّرٍ تَامٍّ بَلْ هُوَ جُزْءُ الْمُؤَثِّرِ بِبُرْهَانٍ آخَرَ قَدْ ثَبَتَ أَنَّهُ لَا يُوجَدُ شَيْءٌ إلَّا، و أَنْ يَجِبَ وُجُودُهُ بِالْغَيْرِ فَإِنْ كَانَ الْعَبْدُ مُوجِبًا لِوُجُودٍ بِلَا وَاسِطَةِ أَمْرٍ فَلَا صُنْعَ لَهُ فِيهِ كَمَا لَا صُنْعَ لَهُ فِي وُجُودِهِ، و فِي ذَاتِهِ، وَ إِنْ كَانَ يُتَوَسَّطُ وُجُودَ أَمْرٍ فَذَلِكَ الْأَمْرُ يَجِبُ بِالْمَوْجُودَاتِ الْمُسْتَنِدَةِ إلَى الْوَاجِبِ فَيَخْرُجُ مِنْ صُنْعِ الْعَبْدِ، و إِنْ كَانَ يَتَوَسَّطُ عَدَمَ أَمْرٍ لَا يَكُونُ ذَلِكَ الْعَدَمُ الْعَدَمَ السَّابِقَ عَلَى الْوُجُودِ إذْ لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيهِ فَيَكُونُ الْعَدَمُ الَّذِي بَعْدَ الْوُجُودِ، وَ هَذَا الْعَدَمُ لَا يُمْكِنُ إلَّا بِزَوَالِ الْعِلَّةِ التَّامَّةِ لِذَلِكَ الْأَمْرِ أَوْ لِبَقَائِهِ فَالْعِلَّةُ التَّامَّةُ إنْ كَانَتْ مَوْجُودَاتٍ مَحْضَةٍ تَكُونُ وَاجِبَةً بِالِاسْتِنَادِ إلَى الْوَاجِبِ تَعَالَى فَلَا يَقْدِرُ الْعَبْدُ عَلَى إعْدَامِهَا، وَ إِنْ كَانَ لِلْعَدَمِ مَدْخَلٌ فِي تِلْكَ الْعِلَّةِ التَّامَّةِ فَزَوَالُ الْعَدَمِ هُوَ الْوُجُودُ فَيَكُونُ يَتَوَسَّطُ وُجُودَ أَمْرٍ، وَ قَدْ مَرَّ امْتِنَاعُهُ، وَ قَدْ ثَبَتَ بِالْوِجْدَانِ أَنَّ لِلْعَبْدِ صُنْعًا مَا فَلَا يَكُونُ إلَّا فِي أَمْرٍ لَا مَوْجُودٍ، وَ لَا مَعْدُومٍ، وَ لَا يَكُونُ ذَلِكَ الْأَمْرُ وَاجِبًا بِوَاسِطَةِ الْمَوْجُودَاتِ الْمُسْتَنِدَةِ إلَى الْوَاجِبِ تَعَالَى إذْ حِينَئِذٍ يَخْرُجُ مِنْ صُنْعِ الْعَبْدِ. ) *التَوْضِيح فِي حَلِّ غَوامِضِ التَّنْقِيحِ*، مكتبة صبيح مصر، ا، ص 361.

[200] خ: – هو اعتقاد الجبرية ؛ + تقوله الجبرية على ما هو مبين فى مذهبهم

[201] خ: – خالقا لها ؛ + مختارا ايضا

اختيارا. فاذا توجه العبد بهذا الاختيار المخلوق فيه المسمى بالجزء الاختياري و بالكسب[202] الى فعل من الأفعال التى هي مقدورة للعبد يخلق الله تعالى بمحض فضله ذلك الفعل لعبده،

كما جرت به عادة الله تعالى فى خلقه بأن يخلق الفعل عقب[203] اختيار العبد لهذا الفعل[204]. و لا يخلقه بدونه، فحينيذ[205] يكون هذا الفعل الواقع من العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا و احداثا عند اختيار العبد له اي لذلك الفعل، مع ان هذا[206] الاختيار الذي فى العبد بخلقه سبحانه ايضا، و باعتباره اي باعتبار هذا الاختيار يقع التكليف على العبد فيثيبه الله تعالى على الطاعة[207] بمحض فضله ان شاء، و يعاقبه على المعصية[208] بعد له، مع ان[209] الكل بخلقه[210] سبحانه.

و بناء على هذا يكون معنى الاضطرار الواقع فى الدليل السابق[211] ان وجود المشيئة و الارادة و القدرة و الحركة الناشية[212] عن وجود هذه الاسباب المحركة لها حاصل فى العبد من غيره. و هو الله سبحانه

[202] خ: – و بالكسب

[203] خ: عقيب

[204] خ: + و ارادته له

[205] خ: فحينئذ

[206] خ: – هذا

[207] خ: طاعته

[208] خ: – على المعصية

[209] خ: – مع ان ؛ + و ان كان

[210] خ: من خلقه

[211] خ: – السابق ؛ + هو

المنفرد بالايجاد لا من العبد نفسه. و ان معنى كونه مختارا هو انه لمّا خلق الله تعالى فى عبده العقل الذي يميز به بين فعل الشيء اذا كان خيرا له، و تركه اذا كان شرا، فبعد الحكم بأحد الامرين تنبعث الارادة و القدرة و المشيئة نحو الفعل او الترك. و هذا لا يناقض القول بأن الكل من خلقه[213] سبحانه. و لكن هذه الموجودات قد ترتب بعضها على بعض، و ان كان الكل من خلقه سبحانه هكذا جرت سنة الله تعالى فى خلقه، و لن تجد لسنة الله تبديلا. و بهذا يكون معنى قول هؤلاء العلماء لا جبر و لا تفويض و لكن امر بين الامرين[214]، فلا خالق و لا مكون و لا شاءي[215] و لا مريد الا الله تعالى. و ان جميع الكاينات[216] محل و مجرا[217] لقضايئه[218] سبحانه.

و على ذلك قول **حجة الاسلام الامام الغزالي** قدس سره ان العبد لو كان يشاء ان يشاء، و لا يشاء ان لم يشأ لكان هذا منزلة للقدم و موقع الغلط. و لكن علمت انه يفعل اذا شاء و يشاء شاء ام لم يشأ فليست المشيئة اليه. اذ لو كانت اليه لافتقرت الى مشيئة اخرى و تتسلسل الى غير النهاية. و اذا لم تكن[219] المشيئة اليه فمهما وجدت المشيئة التى تصرف القدرة الى مقدورها ( انصرفت القدرة لا محالة و لم يكن لها سبيل الى

---

[212] خ: الناشئة

[213] خ: – خلقه ؛ + خلق الله

[214] خ: – و بهذا يكون معنى قول هؤلاء العلماء لا جبر و لا تفويض و لكن امر بين امرين

[215] خ: شائى

[216] خ: الكائنات

[217] خ: مجرى

[218] خ: لقضايه

[219] خ: يكن

المخالفة. فالحركة لازمة ضرورة بالقدرة، و القدرة محركة ضرورة عند انجزام المشيئة، و المشيئة تحدث ضرورة فى القلب. فهذه ضروريات ترتب بعضها على بعض. و ليس للعبد ان يدفع وجود المشيئة و لا انصراف القدرة الى المقدور بعدها، و لا وجود الحركة بعد وجود المشيئة و القدرة. فالعبد مضطر فى الجميع.

## [ مطلب المذهب الرابع: مذهب الماتريدية ]

و اما مذهب امامنا **ابي منصور** الذى هو قدوة كثير من اهل السنة من ساداتنا الحنفية فى مسألة الكسب و الاختيار التى يكون العبد بهما فى فعله مختارا، فانها اى هذه المسئلة من امهات مسائِل الاصول و مهمات مباحث المعقول و المنقول التى زلت فى بواديها اقدام بعض العلماء الراسخين و غرقت فى مجارها عقول المتبحرين.

و حقيقة الحق فيها انها سر من اسرار الله تعالى لا يطلع عليه الا خواص عباده. و انى بمعزل من ذلك و لكن لما رأيت المسئلة المذكورة مع كونها من امهات المسائِل، اساس كثير من العقائِد كحسن بعض الافعال و قبحها اردت ان احرر فى هذه المسئلة على حسب ما وقفت عليه فى كتب علمائنا. و وفقنى الله تعالى لا يراده فى ذلك متبرأ من حولى و قوتى و متمسكا بحول و قوة من ليس الا عليم التعويل، فهو حسبى و نعم الوكيل. و الله يقول الحق و هو يهدى السبيل.

اعلم ان مذهب استاذنا **ابى منصور الماتريدى** على ما نقله فى *التلويح* حيث قال:

*" اجمع المحققون على نفى الجبر عن العبد و نفى القدر و اثبات امر بين الامرين و ان المؤثر فى فعل العبد مجموع خلق الله تعالى و اختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا و لا الثانى ليكون قدر الا انه مثبت بالوجدان ان للعبد قصدا و اختيارا فى بعض الافعال. و ان ذلك القصد و الاختيار لا يكفى فى وجود الفعل. اذ قد لا يقع مع تحقق وجود جميع اسبابه التى من العبد، و قد يقع من غير تحقق الاسباب التى من عنده. فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد و قصده الجازم بطريق جرى العادة له تعالى بانه يخلق الفعل عقيب قصد العبد و لا يخلقه بدونه. و قد قيل بمعنى الاول افعال العبد الاختيارية حاصلة بمجموع خلق الله تعالى و فعل العبد. لان التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية و الاضطرارية، و ليس التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين على الآخر كالفعل لشيء او تركه و يخصص الاشيا بما هى عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة لنا كون الترجيح و التخصيص صادرين منا. و هو المطلوب و ان لم تكن )[220] الأرادة و التخصيص لشيء منا لا تكون الارادة الا مجرد شوق لهذا الشيء، فيجب ان لا يقع فرق بين الأفعال الاختيارية و الاضطرارية التى نشتاق اليها كحركة نبضنا على نسق[221] تشتهي ان يكون عليه لكنا نفرق و نعلم ان الاولى اي الأفعال الاختيارية بفعلنا لا الثانية اي الاضطرارية. و ايضا نفرق فى الافعال الاختيارية بين ما نقدر عليه اي على تركه، و بين*

---

[220] ر: – بين القوسين

[221] خ: نستق

من[222] لا نقدر كالانحدار الى صبب بالعدو الشديد الذي لا نقدر على الامساك عنه، و ايضا نفعل بداعية و قد نفعل بلا داعية. فعلم ان العلم الوجداني قاض بأنا نفعل من غير اضطرار و لا وجوب. و نرجح احد مساويين[223] على الآخر. و هذا الترجيح منا هو القصد و الاختيار و سنحققه ان شاء الله تعالى، و ايضا نشاهد خوارق العادات فى صدور الأفعال كالحركات القوية من صاحب القوة الضعيفة، و ذلك كقطع مسافة بعيدة فى طرفة عين و امثال ذلك مما وردت به الاخبار الصحيحة عن الثقاة فى ذلك كله. و لا نزاع فى جواز ذلك كله على الانبياء عليهم الصلاة و السلام الا ان بعض الفقهاء[224] ينكرون جواز امثال ذلك على الاولياء[225]. و الحق جوازه على المفتى به. و ايضا قد تواتر عن الانبياء و الصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع الأذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات و وجود السبب منهم للفعل و الارادة لذلك مع قدرتهم فى ذلك الزمان على امور اشق من هذا كله. فعلم من ذلك ان المؤثر فى وجود الفعل اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبدة[226] و ارادته، اذ لو كان ذلك لم يخالف ارادته. و ايضا لو كان ذلك الفعل مؤثرا طبعا فيما جري به[227] العادة لم يوجد الخوارق العاداة[228] انتهى. "[229]

---

[222] خ: – من ؛ + ما

[223] خ: المتساويين

[224] خ: الفقها

[225] خ: الاوليا

[226] خ: العبد

[227] خ: – به ؛ + عليه

[228] خ: العادات

اقول حاصل ما تقدم هو ان وجود القصد و الاختيار من العبد ليس مؤثرا فى وجود الفعل فقط بل قد جرت عادة الله تعالى فى خلقه. انا متى قصَدنا فعلا اختياريا قصدًا جازمًا يخلق الله[230] لنا ذلك الفعل عقب[231] قصدنا. و ان لم نقصِد لم يخلق.

لا يقال انا نجد من انفسنا انا نقصِد فى بعض الأوقات فعل شيء و لم يخلقه الله تعالى لنا[232]

لأنا نقول ذلك نادر فلم يعتبر على ان لله تعالى خرق العوائد.

ثم ان هذا القصد يعبَر عنه عند مشايخنا بالكسب و الاختيار، و هو اي هذا الكسب و الاختيار اثر قدرة خلقها الله تعالى[233] فى عبده لأن الله تعالى خلق فى عبده قدرة على الفعل الاختياري، فصرف العبد هذه

---

[229] خ: – انتهى ؛ قال **صدرالشريعة:** ( فَالْآنَ جِئْنَا إِلَى إِثْبَاتِ مَا هُوَ الْحَقُّ، وَ هُوَ التَّوَسُّطُ بَيْنَ الْجَبْرِ وَ الْقَدَرِ أَيْ مَا هُوَ حَاصِلٌ بِمَجْمُوعِ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى وَ فِعْلِ الْعَبْدِ فَنَقُولُ: التَّفْرِقَةُ ضَرُورِيَّةٌ بَيْنَ الْأَفْعَالِ الِاخْتِيَارِيَّةِ وَ الِاضْطِرَارِيَّةِ، وَ لَيْسَتْ التَّفْرِقَةُ بِمُجَرَّدِ كَوْنِهَا مُوَافِقَةً لِإِرَادَتِنَا لِأَنَّ الْإِرَادَةَ إنْ كَانَتْ صِفَةً بِهَا يُرَجِّحُ الْفَاعِلُ أَحَدَ الْمُتَسَاوِيَيْنِ، وَ يُخَصِّصُ الْأَشْيَاءَ بِمَا هِيَ عَلَيْهِ مِنْ الْخُصُوصِيَّاتِ يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِ الْإِرَادَةِ لَنَا كَوْنُ التَّرْجِيحِ وَ التَّخْصِيصِ صَادِرَيْنِ مِنَّا، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ، وَ إِنْ لَمْ يَكُونَا صَادِرَيْنِ مِنَّا لَا تَكُونُ الْإِرَادَةُ إلَّا مُجَرَّدَ شَوْقٍ فَيَجِبُ أَنْ لَا يَقَعَ فَرْقٌ بَيْنَ الِاخْتِيَارِيَّةِ، وَالِاضْطِرَارِيَّةِ الَّتِي تَشْتَاقُ إلَيْهَا كَحَرَكَةِ نَبْضِنَا عَلَى نَسَقٍ نَشْتَهِي أَنْ تَكُونَ عَلَيْهِ لَكِنَّا نُفَرِّقُ بَيْنَهُمَا، وَ نَعْلَمُ أَنَّ الْأُولَى بِفِعْلِنَا لَا الثَّانِيَةَ، وَأَيْضًا نُفَرِّقُ فِي الِاخْتِيَارِيَّات بَيْنَ مَا نَقْدِرُ عَلَى تَرْكِهِ وَ بَيْنَ مَا لَا نَقْدِرُ عَلَى تَرْكِهِ كَانْحِدَارٍ إلَى صَبَبٍ بِالْعَدْوِ الشَّدِيدِ الَّذِي لَا نَقْدِرُ عَلَى الْإِمْسَاكِ عَنْهُ، وَ كَذَا نُفَرِّقُ فِي التَّرْكِ بَيْنَ مَا نَقْدِرُ عَلَى الْفِعْلِ وَ بَيْنَ مَا لَا نَقْدِرُ أَيْضًا قَدْ نَفْعَلُ بِدَاعِيَةٍ، وَ قَدْ نَفْعَلُ بِلَا دَاعِيَةٍ فَعُلِمَ أَنَّ الْعِلْمَ الْوِجْدَانِيَّ قَاضٍ بِأَنَّا نَفْعَلُ مِنْ غَيْرِ اضْطِرَارٍ وَ لَا وُجُوبٍ، وَ نُرَجِّحُ أَحَدَ الْمُتَسَاوِيَيْنِ أَوْ الْمَرْجُوحَ، وَ هَذَا التَّرْجِيحُ هُوَ الِاخْتِيَارُ وَ الْقَصْدُ. ثُمَّ مَعَ ذَلِكَ نُشَاهِدُ خَوَارِقَ الْعَادَاتِ فِي صُدُورِ الْأَفْعَالِ كَالْحَرَكَاتِ الْقَوِيَّةِ مِنْ الْقُوَى الضَّعِيفَةِ كَقَطْعِ مَسَافَةٍ بَعِيدَةٍ فِي طَرْفَةِ عَيْنٍ وَ أَمْثَالِهِ، وَ كَذَا فِي عَدَمِ صُدُورِهَا كَمَا تَوَاتَرَ فِي أَخْبَارِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمْ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَالصِّدِّيقِينَ أَنَّ الْكُفَّارَ قَصَدُوهُمْ بِأَنْوَاعِ الْأَذَى فَلَمْ يَقْدِرُوا عَلَى ذَلِكَ مَعَ سَلَامَةِ الْآلَاتِ وَ تَوَافُرِ الدَّوَاعِي وَ الْإِرَادَاتِ مَعَ قُدْرَتِهِمْ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ عَلَى أُمُورٍ أَشَقُّ مِنْ ذَلِكَ فَعُلِمَ أَنَّ الْمُؤَثِّرَ فِي وُجُودِ الْحَرَكَةِ أَيْ الْحَالَةِ الْمَذْكُورَةِ لَيْسَ قُدْرَةُ الْعَبْدِ وَ إِرَادَتُه. إذْ لَوْ كَانَ لَمْ يُخَالِفْ إرَادَتَهُ وَ لَوْ كَانَ مُؤَثِّرًا طَبْعًا فِيمَا جَرَى عَلَيْهِ الْعَادَةُ لَمْ يُوجَدْ خَوَارِقُ الْعَادَاتِ. ) *التوْضِيح فِي حَلِّ غَوَامِضِ التَّنْقِيحِ*، مكتبة صبيح مصر، ا، ص 359.

[230] خ: + تعالى

[231] خ: عقيب

[232] خ: – لنا

[233] خ: – تعالى ؛ + سبحانه

القدرة نحو الفعل او الترك هو القصد المعبر عنه بالكسب و الاختيار الذي هو مناط التكليف. فحينيذ[234] يكون هذا القصد صادرا من العبد[235].

و لا يلزم من صدوره منه ان يكون العبد خالقا له لأن الخلق اخراج المعدوم و اعطاؤه الوجود فى الخارج. و ذلك القصد الصادر من العبد المعبر عنه بالكسب امر لا موجود و لا معدوم بل هو نسبة اضافية الى العبد كما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى مفصلا.

فالقدرة فى العبد بخلق الله تعالى لا صرف العبد ذلك القدرة نحو الفعل او الترك لأن هذا الصرف لو كان بخلق الله تعالى قصدا اي ابتداء[236] لكان العبد مجبورا على الفعل غير متمكن من الترك، و هذا ينافى خلق الله تعالى القدرة فى العبد التى من شانها التمكن من الفعل و الترك على سبيل البدل.

ثم ان هذا الصرف المذكور المعبر عنه بالقصدِ و الكسب و الاختيار كذلك يعبر عنه بالميلان القلبي و بالجزء الاختياري و بالحال. و انه امر لا موجود و لا معدوم. و ان ثبوته للعبد بالقرأن[237] العظيم و البرهان العقلي القويم[238].

---

234 خ: فحينئذ

235 خ: + وحده

236 خ: – اي ابتداء

237 خ: بالقران

238 خ: – القويم

فمن الاول قوله تعالى { جزاء بما كانوا يعملون }[239]. فان اضافة العمل الى العباد تدل على ان لهم صنعا فى الفعل. و هذا الصنع ليس الا باعتبار ما لهم فيه من الكسب و الاختيار، اذ لولاه لما اضيف اليهم عملهم، و لما استحقوا عليه ثوابا و لا عقابا لأنه يكون العبد مجبورا فى كل ما يفعله حيث انه لا صنع له فيه بوجه ما.

و مثل ذلك قوله تعالى { فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر }[240]. فان الله تعالى لم يخير عبده بين فعل الايمان و فعل الكفر. اذا كان هو الخالق لأحدهما فى عبده الذي لا صنع له فيه بوجه ما بل يكون هذا التخيير على سبيل التهديد باعتبار ما للعبد فى فعله من الكسب و الاختيار.

و كذلك قوله تعالى { لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت }[241] الى غير ذلك من الأيات على ما لا يخفى.

و اما قوله تعالى { و ما تشاءون الا ان يشاء الله }[242]، فلا دلالة فيها على نفي الكسب[243] عن[244] العبد لأنها تحقيق للحق ببيان ان مجرد مشيئتهم غير كافية فى اتخاذ السبيل المذكور فى الآية قبلها كما هو

---

[239] فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ، سورة السجدة 32–17.

أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ، سورة الاحقاف 46–14.

جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ، سورة الواقعة 56–24.

[240] وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا، سورة الكهف 18–29.

[241] لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ، سورة البقرة 2–286.

[242] وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا، سورة الانسان 76–30.

المفهوم من ظاهر الشرطية. فالمعنى و ما تشاءون اتخاذ السبيل و لا تقدرون على تحصيله فى وقت من الاوقات الا بمشيئة الله[245] تحصيله لكم، اذ لا مدخل[246] لمشيئة العبد الا فى الكسب. و انما الخلق و التاثير[247] بمشية[248] الله تعالى عز و جل[249].

و اما قوله تعالى { و ربك يخلق ما يشاء و يختار ما كان لهم الخيرة }[250]. فان الاختيار هنا كما قال **العلامة الحافظ السيوطي**[251] بمعنى القدرة و الارادة و الانشاء[252] و الابداع. و ذلك خاص بالله تعالى لا يشاركه فيه احد انتهى[253].

---

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ، سورة التكوير 81–29.

[243] خ: كسب

[244] خ: – عن

[245] خ: + تعالى

[246] خ: دخل

[247] خ: تاثير

[248] خ: بمشيئة

[249] خ: + ابو السعود

[250] وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ، سورة القصص 28–68.

[251] **السيوطى** ؛ هو **عبد الرحمن بن ابي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضيري السيوطي، جلال الدين** (911) : امام حافظ مؤرخ اديب. له نحو 600 مصنف، منها الكتاب الكبير، و الرسالة الصغيرة. نشأ في القاهرة يتيما (مات والده وعمره خمس سنوات) و لما بلغ اربعين سنة اعتزل الناس، و خلا بنفسه في روضة المقياس، على النيل، منزويا عن اصحابه جميعا، كأنه لا يعرف احدا منهم، فألف أكثر كتبه. و بقي على ذلك إلى ان توفي. من كتبه *الإتقان في علوم القرآن* و *إتمام الدراية لقراء النقاية* كلاهما له في علوم مختلفة، و *الأحاديث المنيفة* ، و *الارج في الفرج* و *الاذكار في ما عقده الشعراء من الآثار* و *اسعاف المبطإ في رجال الموطأ* و *الأشباه والنظائر* في العربية، و *الأشباه والنظائر* في فروع الشافعية، و *الاقتراح* في أصول النحو، و *الإكليل في استنباط التنزيل* و *الألفاظ المعربة* و *الألفية في مصطلح الحديث* و *الألفية في النحو* و اسمها *الفريدة* و له شرح عليها، و *إنباه الأذكياء*

و قال **الاصبهاني**[254] فى تفسيره عند قوله تعالى { و يمدهم فى طغيانهم يعمهون }[255]،

*" اعلم أن كل فعل صدر من العبد بالاختيار فله اعتباران ان نظرت الى وجوده و حدوثه و ما هو عليه من وجوه التخصيص فانسب ذلك الى قدرة الله تعالى و ارادته لا شريك له، و ان نظرت الى تميزه[256] عن القسري الضروري فانسبه من هذه الحيثية الى العبد. و هي النسبة المعبر عنها شرعا بالكسب فى قوله تعالى { لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت }[257]، و قوله تعالى { بما كسبت ايديهم*

---

*لحياة الأنبياء* رسالة، و *بديعية وشرحها* عندي و *بغية الوعاة، في طبقات اللغويين والنحاة* و *التاج* و غير ذلك انظر: *الأعلام* لخير الدين الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، بيروت 2002، III، ص 301.

[252] خ: الانشا

[253] خ: – انتهى

[254] **محمود بن عبد الرحمن (أبي القاسم) ابن أحمد بن محمد، أبو الثناء، شمس الدين الأصفهاني، أو الأصبهاني:** مفسر، كان عالما بالعقليات. ولد و تعلم في أصبهان. و رحل إلى دمشق فأكرمه أهلها، و أعجب به ابن تيمية. و انتقل إلى القاهرة فبنى له الأمير (قوصون) الخانقاه بالقرافة، و رتبه شيخا فيها، فاستمر الى أن مات بالطاعون في القاهرة. من كتبه *التفسير* في صوفية (دار الكتب الشعبية 1: 43) مخطوطة كاملة نفيسة (843 ورقة) كبير، منه الجزء الرابع مخطوط، سماه *أنوار الحقائق الربانية*. قال الصفدي: رأيته يكتب في تفسيره من خاطره من غير مراجعة، و *تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد* للنصير الطوسي، و *شرح فصول النسفي* و *مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار* للبيضاوي و *ناظرة العين* مصور في معهد المخطوطات، في المنطق، مع شرحه *ناضرة العين* لأحمد بن عمر المالكي (795) ، و *البيان في شرح مختصر ابن الحاجب*، و *بيان معاني البديع شرح البديع لابن الساعاتي* في أصول الفقه، و *شرح مطالع الأنوار* للأرموي في المنطق، و *شرح كافية ابن الحاجب* و *شرح منهاج البيضاوي*. انظر: *الأعلام* لخير الدين الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، بيروت 2002، VII، ص 176.

[255] اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ، سورة البقرة 2–15.

[256] خ: تمييزه

[257] لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ، سورة البقرة 2–286.

*}[258]. فاذا تقرر تعدد الاعتبار فمدهم بالطغيان مخلوق لله تعالى فأضافه اليه و من حيث كونه واقعا منهم على وجه الاختيار المعبر عنه بالكسب اضافه اليهم انتهى. "[259]*

و اما قوله تعالى { و الله خلقكم و ما تعملون }[260] فان هذه الأية الكريمة لا تدل على ان كسب العبد ايضا مخلوق[261].

فقد[262] قال[263] الامام مسعود **التفتازاني:**

*" ان المراد بالفعل المخلوق المعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري الذي هو ايقاع الفاعل الفعل، مثلا اذا قام زيد فقد حصل له حالة هي هيئة القيام الموجودة فى الخارج، فهذه الهيئة المذكورة هي المعنى الحاصل بالمصدر مخلوقة لله تعالى. و اما المعنى المصدر الذي هو ايقاع زيد لهذه الهيئة فان هذا الايقاع امر يعتبره العقل لا وجود له فى الخارج حتى يتعلق به الخلق. و هو اي هذا*

---

[258] ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ، سورة الروم 30–41.

وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ، سورة الشورى 42–30.

[259] خ: – انتهى ؛ قال **الاصفهاني:** ( اعلم أن كل فعل صدر من العبد بالاختيار فله اعتباران ان نظرت الى وجوده و حدوثه و ما هو عليه من وجوه التخصيص فانسب ذلك الى قدرة الله تعالى و ارادته لا شريك له، و ان نظرت الى تميزه259 عن القسري الضروري فانسبه من هذه الحيثية الى العبد. و هي النسبة المعبر عنها شرعا بالكسب فى قوله تعالى { لها ما كسبت و عليها ما اكتسبت }259، و قوله تعالى { بما كسبت ايديهم }259. فاذا تقرر تعدد الاعتبار فمدهم بالطغيان مخلوق لله تعالى فأضافه اليه و من حيث كونه واقعا منهم على وجه الاختيار المعبر عنه بالكسب اضافه اليهم. ) *انوار حقائق الربانية فى تفسير اللطائف القرآنية*، مكتبة سليمانية، قسم لاله لي، 136، ص 129b.

[260] وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ، سورة الصافات 37–96.

[261] خ: + لله تعالى

[262] خ: – فقد ؛ + لما

[263] خ: قاله

*الايقاع هو المسمى عند العلماء بصرف القدرة الموجودة فى العبد نحو الفعل او الترك على سبيل البدل. و هو اي هذا الصرف لا موجود و لا معدوم بل واسطة بين الشيئين. "*[264]

و على هذا المعنى قال الامام المذكور فى *العقايد*[265] *النسفية*[266] عند الاستدلال بهذه الاية[267] ما نصه حيث قال[268]:

*" و يشمل الافعال لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد و الايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي متعلق الايجاد و الايقاع، اعنى ما يشاهد من الحركات و السكنات مثلا انتهى. "*[269]

---

264 قال **صدرالشريعة:** ( أَنَّ الْفِعْلَ يُرَادُ بِهِ الْمَعْنَى الَّذِي وُضِعَ الْمَصْدَرُ بِإِزَائِهِ وَ يُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ بِهِ الْمَعْنَى الْحَاصِلُ بِالْمَصْدَرِ فَإِنَّهُ إذَا تَحَرَّكَ زَيْدٌ فَقَدْ قَامَتْ الْحَرَكَةُ بِزَيْدٍ فَإِنْ أُرِيدَ بِالْحَرَكَةِ الْحَالَةُ الَّتِي تَكُونُ لِلْمُتَحَرِّكِ فِي ايِّ جُزْءٍ يُفْرَضُ مِنْ أَجْزَاءِ الْمَسَافَةِ فَهِيَ الْمَعْنَى الثَّانِي، وَ إِنْ أُرِيدَ بِهَا إيقَاعُ تِلْكَ الْحَالَةِ فَهِيَ الْمَعْنَى الْأَوَّلُ، وَ الْمَعْنَى الثاني مَوْجُودٌ فِي الْخَارِجِ أَمَّا الْأَوَّلُ فَأَمْرٌ يَعْتَبِرُهُ الْعَقْلُ، وَ لَا وُجُودَ لَهُ فِي الْخَارِجِ إذْ لَوْ كَانَ لَكَانَ لَهُ مَوْقِعٌ، ثُمَّ إيقَاعُ ذَلِكَ الْإِيقَاعِ يَكُونُ وَاقِعًا إلَى مَا لَا يَتَنَاهَى فَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ فِي طَرَفِ الْمَبْدَأِ فِي الْأُمُورِ الْوَاقِعَةِ فِي الْخَارِجِ وَ هُوَ مُحَالٌ، وَ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ أَنَّهُ إذَا أَوْقَعَ الْفَاعِلُ شَيْئًا وَاحِدًا فَقَدْ أَوْجَدَ أُمُورًا غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ، وَ هَذَا بَدِيهِيُّ الِاسْتِحَالَةِ عَلَى أَنَّ كَوْنَ الْإِيقَاعِ أَمْرًا غَيْرَ مَوْجُودٍ فِي الْخَارِجِ أَظْهَرُ عَلَى مَذْهَبِ الْأَشْعَرِيِّ فَإِنَّ التَّكْوِينَ عِنْدَهُ أَمْرٌ غَيْرُ مَوْجُودٍ فِي الْخَارِجِ. ) *التَوْضِيح فِي حَلِّ غَوَامِضِ التَّنْقِيحِ*، مكتبة صبيح مصر، ا، ص 338.

265 خ: العقائد

266 *عقائد النسفي*: و هو للشيخ **نجم الدين ابو حفص عمر بن محمد** المتوفى سنة 537 سبع و ثلاثين و خمسمائة. و هو: متن متين. اعتنى عليه جماعة من الفضلاء، فشرحه العلامة **سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني** المتوفى سنة 791 احدى و تسعين و سبعمائة. و فرغ منه في شعبان، سنة 768، ثمان وستين و سبعمائة. قال ان المختصر المسمى بالعقائد يشتمل على غرر الفوائد، في ضمن فصول هي للدين قواعد واصول، مع غاية من التنقيح والتهذيب ... الخ. انظر: *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون* لمصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة او الحاج خليفة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، اا، ص 1145.

267 خ: + الكريمة

268 خ: – حيث قال

269 خ: – انتهى ؛ قال **التفتازاني:** ( النصوص الواردة فى ذلك كقوله تعالى { و الله خلقكم و ما تعلمون } اى عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة. و يشتمل الافعال لأنا اذا قلنا: افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد؟ لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد و الايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد و الايقاع، اعنى ما نشاهده من الحركات و السكنات مثلا، و

ثم الدليل على ان هذا الايقاع[270] الذى هو صرف القدرة نحو الفعل او الترك انه امر لا موجود و لا معدوم هو انه لو كان موجودا فى الخارج لكان له مُوقع. ثم ايقاع هذا[271] الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى، فيلزم التسلسل فى طرف المبدأ، و هو محال.

و لأنه يلزم انه اذا اوقع الفاعل الفاعل[272] شياء[273] واحدا فقد اوجد امورا لا[274] تتناهي[275]، و هذا بديهي الاستحالة و لا يمكن ان ينتهي الى ايقاع قديم لانه يستلزم حينيذ[276] قدم الحادث ضرورة انه لا يصور[277] ايقاع بالمعنى المصدري[278] من غير شى يقع به، و لا يلزم من ذلك نفي صفة التكوين الثابتة له[279] تعالى التى بها ايجاد جميع الموجودات الممكنة لأنها ليست بهذا المعنى على ما لا يخفى بل هى صفة

---

الذهول عن هذه النكتة قد يتوهم أن الاستدلال بالاية موقوف على كون ما مصدرية كقوله تعالى { الله خالق كل شئ } اى ممكن بدلالة العقل. و فعل العبد شئ ممكن كقوله تعالى { افمن يخلق كمن لا يخلق } فى مقام التمدح بالخالقية و كونها مناطا لاستحقاق العبادة. ) *شرح العقائد النسفية*، مكتبة الكليات الازهرية القاهرة، ص 55.

[270] خ: + المذكور

[271] خ: – هذا ؛ + ذلك

[272] خ: – الفاعل

[273] خ: شيئا

[274] خ: – لا ؛ + غير

[275] خ: – تتناهي ؛ + متناهية

[276] خ: حينئذ

[277] خ: يتصور

[278] خ: المصدر

[279] خ: + سبحانه و

حقيقية ثابتة لله تعالى مبدأ جميع الاضافات التى هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود، و هي غير صفة القدرة على ما هو مبين فى محله، و لا يمكن ان يكون هذا الايقاع المذكور معدوما ايضا لأن العدم لا يصلح أن يكون علة و سببا للفعل الموجود الصادر من العبد[280] بهذا أن الأيقاع الذي هو المعنى المصدري المعبر عنه بصرف القدرة نحو الفعل او الترك انه امر لا موجود و لا معدوم بل هو واسطة بين الشيئين[281] اي العدم و الوجود[282].

ثم ان من من[283] العلماء[284] من انكر هذه الواسطة. و الدليل على ثبوتها هو ان وجود الاشياء[285] مخالف لماهياتها، و الوجود الذي هو هذا الوصف ليس بموجود، و لو كان موجودا لساوى مسماه من حيث الماهية و يحتاج حينيذ[286] الى وصفه بالوجود، و هذا الوجود الثاني يحتاج الى ذلك ايضا فيلزم التسلسل، و لا بمعدوم لأن العدم مناف للوجود، و الشيء لا يتصف بمنافيه فثبت أن الوجود لا موجود و لا معدوم، و هو الواسطة بينهما.

[280] خ: + فثبت

[281] خ: بينهما

[282] خ: – اي العدم و الوجود

[283] خ: – من

[284] خ: العلما

[285] خ: الاشيا

[286] خ: حينئذ

و ايضا قد ثبت بالبداهة أنه لا يوجد شى الا و ان يكون وجوده بالغير، و الا يلزم ان يترجح وجود الاشياء[287] بنفسها من غير مرجح و هو باطل بالاجماع لأنه يلزم على ذلك[288] عن الواجب تعالى، و هو محال.

ثم ان كان العبد موجبا لوجود الفعل بلا واسطة امر فحينيذ[289] لا صنع للعبد فى ذلك كما لا صنع له فى وجود نفسه و[290] ذاته. و ان كان فعل العبد بواسطة وجود امر يلزم أن يكون هذا[291] الى امر آخر حتى يوجد به و ينتهي ذلك الى الواجب تعالى فيخرج من صنع العبد و يلزم الجبر[292]. خلافه و ان كان ذلك الشيء الصادر من العبد بتوسط عدم امر اخر مفروض عدمه فكذلك لا صنع للعبد فى ذلك العدم الأصليّ السابق على الوجود و يخرج ايضا من صنع[293].

[287] خ: الاشيا

[288] خ: + الاستغنا

[289] خ: فحينئذ

[290] خ: + فى

[291] خ: + الامر ايضا مستندا

[292] خ: + و المفروض

[293] خ: + العبد

و ايضا العدم لا يصلح ان يكون علة و سببا للشيء الموجود قد ثبت بالوجدان أن للعبد صنعا ما فلا يكون هذا الصنع الا فى امر لا موجود و لا معدوم. و هو القول بالحال[294] الذي هو صرف القدرة نحو الفعل او الترك كما تقدم بيانه[295] المسمي عند مشايخنا بالكسب و الاختيار الذي لا يجب عنده وجود للأثر.

و قد قال المشايخ فى الفرق بينه و بين الخلق:

*"ان ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق، و ما يقع به المقدور لا مع صحة انفراد القادر به فهو كسب."*

و قد قيل ايضا فى الفرق بينهما:

*"ان مقدورات الله تعالى قسمان، الاول ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما فى الموجودات التى لا صنع للعبد فيها. و الثانى مايصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل فيه كالافعال الاختيارية للعباد."*

و هذا تأييد لما قبله لا تفسير و لا بيان فرق آخر غير الاول.

و قد[296] قيل ايضا فى الفرق بينهما مع الاشارة الى تفسير الكسب:

---

[294] في اصطلاح المتكلّمين يطلق لفظ الحال على ما هو صفة لموجود لا موجودة و لا معدومة. فقيد الصفة يخرج الذوات فإنها امور قائمة بانفسها، فهي امّا موجودة او معدومة و لا واسطة بينهما. و المراد بالصفة ما يكون قائما بغيره بمعنى الاختصاص الناعت فيدخل الاجناس و الفصول في الاحوال، و الاحوال القائمة بذاته تعالى كالعالمية و القادرية عند من يثبتها. و قولهم لموجود اي سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة او معه فيدخل الوجود عند من قال فانه حال، فهذا القيد يخرج صفة المعدوم فانها معدومة فلا تكون حالا. انظر: *موسوعة كشاف اصطلات الفنون و العلوم* لمحمد علي التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان 1996، ا، ص 611.

[295] خ: – بيانه

*"ما وقع لا فى محل قدرته فهو خلق و ما وقع فى محل قدرته فهو كسب فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور لا فى محل قدرته و يصح انفراد القادر به اي بايقاع المقدور بذلك الأمر. و الكسب امر اضافي يقع به المقدور فى محل القدرة و لا يصح انفراد القادر به اي بايقاع المقدور بذلك الامر. فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب[297] اتصاف الفاعل بذلك المقدور انتهى."*[298]

اقول مثال ذلك[299] زيد مصلّ و زانٍ فان اتصاف زيد بالصلاة و الزنا انما هو بسبب كسبه و صرف ارادته حتى ان[300] باعتبار كون الكسب الذي هو نرجح احد المتساويين على الآخر صادرا منه حقيقة.

فالحاصل من مذهب علماينا[301] الماتريدية على ما هو مقرر سابقا انه لا خالق و لا مكون الا الله تعالى، و ان الأفعال كلها بخلقه سبحانه لأنه لا خالق سواه. و معلوم أن من الافعال ما هو قبيح، و الله

---

[296] خ: – قد

[297] خ: + من حيث هو كسب

[298] خ: – انتهى ؛ قال **صدرالشريعة:** ( وَ قَدْ قَالَ مَشَايِخُنَا: إنَّ مَا يَقَعُ بِهِ الْمَقْدُورُ مَعَ صِحَّةِ انْفِرَادِ الْقَادِرِ بِهِ فَهُوَ خَلْقٌ، وَ مَا يَقَعُ بِهِ الْمَقْدُورُ لَا مَعَ صِحَّةِ انْفِرَادِ الْقَادِرِ بِهِ فَهُوَ كَسْبٌ، ثُمَّ إنَّ مَقْدُورَاتِ اللَّهِ قِسْمَانِ: الْأَوَّلُ مَا يَصِحُّ انْفِرَادُ الْقَادِرِ بِهِ مَعَ تَحَقُّقِ الِانْفِرَادِ كَمَا فِي الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيهَا، وَ الثَّانِي مَا يَصِحُّ انْفِرَادُ الْقَادِرِ بِهِ لَكِنْ لَا يَكُونُ مُنْفَرِدًا بَلْ يَكُونُ لِقُدْرَةِ الْعَبْدِ مَدْخَلٌ مَا فِي ذَلِكَ الشَّيْءِ كَالْأَفْعَالِ الِاخْتِيَارِيَّةِ لِلْعِبَادَةِ، وَ قَدْ قِيلَ مَا وَقَعَ لَا فِي مَحَلِّ قُدْرَتِهِ فَهُوَ خَلْقٌ، وَ مَا وَقَعَ فِي مَحَلِّ قُدْرَتِهِ فَهُوَ كَسْبٌ، هَذَا وَإِنْ كَانَ تَفْسِيرًا آخَرَ لَكِنْ فِي الْحَقِيقَةِ الْمَجْمُوعُ تَفْسِيرٌ وَاحِدٌ فَالْخَلْقُ أَمْرٌ إضَافِيٌّ يَجِبُ أَنْ يَقَعَ بِهِ الْمَقْدُورُ لَا فِي مَحَلِّ الْقُدْرَةِ، وَ يَصِحُّ انْفِرَادُ الْقَادِرِ بِإِيقَاعِ الْمَقْدُورِ بِذَلِكَ الْأَمْرِ، وَ الْكَسْبُ أَمْرٌ إضَافِيٌّ يَقَعُ بِهِ الْمَقْدُورُ فِي مَحَلِّ الْقُدْرَةِ وَ لَا يَصِحُّ انْفِرَادُ الْقَادِرِ بِإِيقَاعِ الْمَقْدُورِ بِذَلِكَ الْأَمْرِ فَالْكَسْبُ لَا يُوجِبُ وُجُودَ الْمَقْدُورِ بَلْ يُوجِبُ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَسْبٌ اتِّصَافَ الْفَاعِلِ بِذَلِكَ الْمَقْدُورِ.) *التَوْضِيح فِي حَلِّ غَوَامِضِ التَّنْقِيحِ*، مكتبة صبيح مصر، ا، ص 361.

[299] خ: + كان يقال

[300] خ: + النسبة اليه حقيقة

[301] خ: علمائنا

سبحانه منزه عن القبايح[302] كان الحسن بعض الأفعال و قبحها اعتبارات راجعة الى الكسب المنسوب الى العبد الصادر منه[303] دون الخلق، و تستند الى العبد لا الى الله تعالى. و ذلك لأن خلق الله تعالى المعصية ليس بمعصية، و خلق القبيح ليس بقبيح بل انما يتضمن مصالح[304] الله تعالى اعلم[305] بها. و انما القبيح كسب المعصية فلا يقبح من الله خلقها، و يقبح من العبد كسبها.

فعلم من هذا كله ان حقيقة كسب العبد هو انه لما خلق الله تعالى فى عبده قدرة على الفعل الاختياري التى يتمكن العبد فيها بين فعل الشي و تركه على سبيل البدل، فالعبد ان شاء صرف هذه القدرة نحو الفعل او الترك، فهذا الصرف بعينه هو الكسب الذي هو مناط التكليف الصادر من العبد[306] المبنى عليه الحسن و القبح و الثواب[307] و العقاب[308]. و هو فعل العبد الذي هو المعنى المصدري المتقدم بيانه

---

[302] خ: القبائح

[303] خ: + حقيقة

[304] خ: + محيط علم

[305] خ: – اعلم

[306] خ: + وحده

[307] الثواب: ما يستحق به الرحمة و المغفرة من الله تعالى، و الشفاعة من الرسول صلى الله عليه وسلم، و قيل: الثواب: هو إعطاء ما يلائم الطبع. انظر: *كتاب التعريفات* لاالسيد الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت 1985، ص 72.

[308] العقاب: بالكسر و بالقاف هو ما يلحق الإنسان بعد الذّنب من المحنة في الآخرة. و أمّا ما يلحقه من المحنة بعد الذّنب في الدنيا فيسمّى بالعقوبة. انظر: *موسوعة كشاف اصطلات الفنون و العلوم* لمحمد علي التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان 1996، II، ص 1192.

و لا يلزم من كونه فعل العبد صادرا منه ان يكون العبد خالقا له لان الخلق حراج[309] المعدوم و اعطاؤه الوجود بالخارج. و اما ذلك الصرف المنسوب الى العبد المسمى عند المشايخ بالكسب و الاختيار فأنه امر لا موجود و لا معدوم لأنه ناشيء عن قدرة فى العبد كائنة تلك القدرة بخلقه[310] سبحانه[311]. فعلى جميع ما تقدم يحصل الفعل الاختياري بخلق الله تعالى و اختيار العبد.

و هذا ما يسر الله تعالى لي جمعه مع بيانه من مسئلة الكسب و الاختيار التى يحصل بها[312] للعبد[313] تمام حقيقة الايمان. و اسئله سبحانه أن يثبتنى و المسلمين[314] الى انتهاء الآجال، و ان يمحنى[315] و اياهم الثواب الجزيل و الفوز فى جنات النعيم، و ان يوفقنا من فضله و كرمه[316] لما يحبه و يرضاه و يعيننا على دوام ذكره و شكره و حسن عبادته انه على ما يشاء قدير و بالاجابة جدير.

---

309 خ: اخراج

310 خ: بخلق الله

311 خ: + و تعالى

312 خ: – بها

313 خ: + به

314 خ: + على ذلك

315 خ: يمنحنى

316 خ: – كرمه

و الحمد لله وحده. و الصلاة و السلام[317] على من لا نبي بعده. قال المؤلف حفظ[318] الله تعالى وجوده[319]، و ادام فضله و جوده[320].

و كان الفراغ من تسويد هذه الرسالة على يد مؤلفها احقر الخليقة. و من هو لا شئ فى الحقيقة. خادم نعال اهل الحقيقة و الطريقة، عبد القادر ابن المرحوم الشريف[321] السيد محمد درويش افندي الحمزاوي غفر الله ذنوبهما، و ملأ من زلال العفو ذنوبهما[322]، وله الحمد على ما اليهم و علم، و صلى الله على سيدنا محمد النبي المكرم، و[323] آله و صحبه و سلم.

آمين.

و ذلك. 1268[324].

---

[317] خ: – و السلام

[318] خ: حفظه

[319] خ: – وجوده

[320] خ:– و ادام فضله و جوده

[321] خ: – الشريف

[322] خ: – و ملأ من زلال العفو ذنوبهما

[323] خ: + على

[324] خ: – و ذلك 1268 ؛ + تمت وفد بالخير عمت بقلم الفقير الحقير اليه تعالى عز شانه احقر الكتاب الفانى المرجو غفر ربه المتعالى محمد متوللى اسكندرانى غفر الله عنه و عن جميع المسلمين. آمين. 1270.

## B- RİSÂLENİN TERCÜMESİ

Bismillahirrahmanirrahim,

Hamd; melik, vâhid, mevcûd, mennân, kadîm, bâkî, yaratılmışların hiç birine benzemeyen, bütün zamanların öncesinde ve sonrasında nefsiyle kâim olan, kadîr, mürîd, âlîm, semi', basîr, herhangi bir ses, harf, dudak ve lisan olmaksızın ezelde ve ebedde her zaman mütekellim olan, kendisiyle ilgili her mümkünün gerçekleştirilmesi ve terk edilmesi câiz olan – ki bu ikisi O'na nispetle aynı seviyededir – ve kendisiyle ilgili olarak yüce sıfatlarının zıtları müstahîl olan – ki O, her türlü eksiklikten münezzeh ve şânı yüce olandır Allah'a mahsustur. En güzel salât ve selâm, dünya ve ahirette var olan bütün zamanlar boyunca, Hazreti Resûlü, Adnan oğullarının efendisi, beraberinde gönderilenlerin meleklere, insanlara ve cinlere ulaşmış olduğu sâdık ve emin, kendisiyle ilgili yalan söyleme ve bir şeyleri saklama gibi şeylerin müstahîl olduğu, kadrinin ve şanının yüceliğinin fazlalığı olarak beşeri arazların câiz olduğu Muhammed Mustafa'ya ve bütün âline, ashâbına, O'na tâbî olanlara, müctehid imâmlara ve ilmiyle âmil olan âlimlere olsun.

Konuya gelince; kakîr bir kul olarak kerîm ve müteâl olan Mevlâsına çağıran, neseb olarak Hüseynî ve Hasenî ve şöhret olarak Hamzavî, Abdülkadir b. Muhammed Derviş Efendi – Allah onun günahlarını bağışlasın, bana ve bütün Müslümanlara kendi yardımını ve nebisi Muhammed'in yardımını ulaştırsın – der ki: Bu risâleyi kulun cüzî iradesini Hanefî mezhebi üzere tahkik etmek için yazdım ve onu *er-Risâletü'l-Hamzâviyye fî tahkîki'l-fark beyne kesbi'l-Eş'arîyye ve'l-Mâtürîdiyye* olarak isimlendirdim. Bunun için Allahu Teâla'dan tevfîk ve yardım dilerim. Risaleyi bu dinin, açık hakikatin, peygamberlerin efendisi Mustafa sallallahu aleyhi ve sellem şeriatının hizmetine verdim. Amin.

Ayrıca bu risâle, sultanların tâcı, adalet timsali, İslâm'ın ve müslümanların sultanı, ümmet ve dinin koruyucularının koruyucusu, peygamberlerin efendisinin şeriatının müeyyidesi, dünya yöneticileri arasında adalet sancağının taşıyıcısı, Râşit Halîfelerin sîretlerinin ihyâ edicisi, bütün mahlûkât üzerine rahmetin ortaya çıkarıcısı, halka güvenlik beşiğinde uyuma imkânı sağlayan, gücüyle zamanın tehlikelerini def etmeyi garanti eden makam sahibi, halkın yönetici ve yönetilen arasında dengeyi sağlayan adalet ve ihtiyaç sahiplerine kendisiyle sükûnet gönderen bir ihsan sahibidir o. Hilafet makâmını en çok hak eden ve bu büyük emaneti yüklenenlerin en ehil olanı

odur. Sancak ve bayrağı yücelten, Nebi'nin şeriatına direnenleri engelleyen, zafer, başarı ve kendisinde yerleşmiş bir izzet sahibidir o. Muvahhidlerin sınırlarının koruyucusu, dinin ve açık hakikatin hâkimiyetini ortaya koyandır. Allah'ın gölgesi ile âlemi gölgelendiren, Hazreti Nebi Mustafa'nın (sallallahu aleyhi ve sellem) Âdemoğlu arasındaki halîfesidir. Âleme güven bereketini yayan, ümmet üzerine adalet ve ihsanıyla muamele edendir. Halka kendilerinin rahatça nasiplenebildiği bir fazilet sunup iyilikleri halkın her tabakasına ulaşandır. İşte bu mevlâmız büyük sultan, büyük hakan, cömert hünkâr, Arap ve Acem mülklerinin yöneticisi, karaların ve denizlerin sultanı, Haremeyn hizmetçisi, her anda Allah'ın zaferle teyid ettiği ve her zaman ve mekânda Aziz olan Allah'ın korumasında olan, Mubdî ve Muîd olan Allah'ın inayet pınarıyla çevrelenip korunan, Sultan oğlu Sultan, Sultan Gâzî Abdülmecid Han'a ithaf edilmiştir. Zaman geçtiği sürece Allah bizi ve bütün Müslümanları onun hayatının uzunluğuyla faydalandırsın, gece gündüz devam ettiği sürece bize ve ümmetin geri kalanına devletinin bekasını lütfetsin, Allah onun bütün isteklerini ona ulaştırsın, her zaman ve mekânda nerede olursa olsun onun adalet kılıcıyla tüm zorbaları kırdırsın, mülkünü tahlîd etsin, bütün dünyayı yönetimine versin, kıyamete kadar onun izzet ve saltanatını adalet ve tevfîkle sürdürsün. Kur'ân, Ka'be ve yaratılmışların Efendisi hürmetine. Âmin Yâ Rahmân. O bize yeter ve O ne güzel vekildir. Allah hakikati söyleyen ve doğru yola iletendir.

**[Mu'tezile Mezhebi]**

Bil ki, - Allah beni de seni de doğru yola iletsin – Ehl-i kıble ihtiyarî fiiller konusunda farklı görüşler ve çok fazla sayıda mezheplere ayrılarak ihtilâf etmiştir. O mezheplerden biri Mu'tezile mezhebidir. Onlar, kendileri ile Ehl-i Sünnet arasındaki hilâf kâidelerini ilk tesis edenlerdir. Bu şekilde isimlendirmelerinin sebebi, reisleri Vâsıl b. Atâ'nın, büyük günah işleyenin ne mümin ne kâfir olduğunu belirterek el-menziletü beyne'l-menzileteyn görüşünü iddia edip Hasan-ı Basrî'nin meclisinden itizâl etmesidir. Bunun sonucunda Hasan-ı Basrî, "Vâsıl bizden itizal etti" demiştir ve böylece Mu'tezile olarak isimlendirilmişlerdir. Onlar kendilerini Ashâb-ı adl ve tevhîd olarak isimlendirmektedirler. Bu tâife, kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğuna inanmaktadır.

**[Sual]** Bu inançlarına dayanarak onlara küfür lâzım gelir mi? Çünkü Allah kullarının ve onların fiillerinin yaratıcısı olması konusunda tektir.

**[Cevap]** Biz deriz ki hayır, onlara küfür lâzım gelmez. Çünkü küfür Mecûsîlerin yaptığı gibi varlığı zorunlu olma manasında ulûhiyette Allah'a ortak kabul etmek veya puta tapanların yaptığı gibi başka varlıkların kulluğa müstehak olduğunu iddia etmektir. Mu'tezile bunu kabul etmemekte hatta kulun yaratıcılığının, Allah'ın yaratması sonucunda gerçekleşen sebep ve aletlere ihtiyaç duymasından dolayı Allah'ın yaratıcılığı gibi olmadığını söylemektedirler.

**[İtiraz]** Bu tâifenin inandıkları üzerine istidlâli şu şekildedir: Eğer kul kendi fiillerini yaratma konusunda tek etken olmazsa onun emir ve yasaklarla mükellef tutulması batıl olurdu. Çünkü kulun tek etken olmadığı durumda ona şunu yap veya bunu yapma demek doğru olmazdı.

Aynı şekilde Şeriatta vârid olmuş olan tedip de batıl olurdu. Çünkü fiilini ortaya çıkarmada tek etken olmayana tedibin bir mânası olmayacaktır.

Aynı şekilde yine kuldan medih ve zemmin kaldırılması gerekirdi. Çünkü fiil kula dayanan bir durumda değildir ki o yaptığıyla övülsün veya yerilsin.

Yine öldükten sonra dirilmenin de manası olmazdı. Çünkü kullar fiillerin ortaya çıkarıcı değillerdir. Allah'ın yaratmış olduğu fiillerden dolayı onların mükâfat veya cezayı hak etmeleri nasıl olacaktır?

**[Cevap]** Bunlarla ilzam etmek men edilmiş durumlardır. Çünkü medih ve zemm İmâm Eş'arî'ye göre mahal, İmâm Mâtürîdî'ye göre ise kesb ve ihtiyar itibariyledir. Açıklaması ileride geleceği üzere fâiliyet itibariyle değildir ki fiilin ortaya çıkmasında kulun bağımsız olması şart olsun. Ceza ve mükâfat, sebeplerine dayalı olan diğer âdetlerde olduğu gibi âdetin cereyanı yoluyla gerçekleşir. Bunda herhangi bir aklî lüzûm yoktur.

Teklif, te'dip, öldükten sonra dirilme ve davet gibi konular da kulu fiil işlemeye ve ihtiyara çağıran şeyler benzeri olabilirler ve Allah bunları fiil ve ihtiyar sonucunda yaratmaktadır. Bu sebeplere dayalı olarak tertip edilmiş olan ihtiyar itibariyle kulun fiili eğer şeriatın davet ettiği şeye muvâfık olursa tâat, ona muhalif olursa da masiyete dönüşür, bunun sonucunda da mükâfat ve ceza alameti olurlar, bu taifenin zikrettiği gibi müstehak olmanın gerektirici sebebi değil.

Kulun bağımsızlığı olmazsa sözlerinin, zikrettikleri şeylerden bizi bağlayan noktaları aynı şekilde onları da bağlamaktadır. Çünkü Allah'ın fiillerden yokluğunu bildiği şeyin varlığa çıkması imkânsızdır. Eğer imkânsız olmasaydı ilmin cehalete dönüşmesi mümkün olurdu ki bu da muhaldir. Allah'ın kuldan sâdır olduğunu bildiğini şeylerin varlığa çıkması da gereklidir. Eğer böyle olmasaydı önceden geçmiş olan dönüşme mümkün olurdu. Kulun fiili için bu ikisinden çıkma durumu yoktur. Çünkü vacip olan ve mümteni olan üzerine herhangi bir kudret olmadığından dolayı bu ihtiyarı iptal etmektedir. Bu da teklif ve benzeri şeyleri iptal etmektedir. O fasid zanlarından bizi bağlayan şeyler, Allah'ın her şeyi bilmesi konusunda da açık bir şekilde onları bağlamaktadır.

**[Cebriyye Mezhebi]**

Cebriyye mezhebinin inancı, kulun bütün yaptıklarında cebr altında olduğu ve bunların hiçbirinde kulun herhangi bir ihtiyara sahip bulunmadığı şeklindedir. Kul, kesmek için bıçak, kapatmak için de kapı örneğinde olduğu gibi fiil için yalnızca alet konumundadır ve hatta havada asılı olan tersine bir kudreti olmadan rüzgarın kendisini sağa sola sürüklediği bir yaprak gibidir. Onlara göre kullar, bir şeyi ortaya çıkarmada ve elde etmede kudret ve kesb ve ihtiyarı olmayan cansız varlıklar konumdadırlar.

Bu, Cehmiyye mezhebinin tamamen aynısıdır. Bu mezhebin yanlışlığı açıktır. Zaruret, kulun bir şeyi tutmak için elini hareket ettirmesi gibi bazı fiillerinde ihtiyarına, titremek gibi bazı fiillerinde de cebrine hükmetmektedir. Bu inançlarına göre onları kulun emirlerden herhangi biriyle mükellef olmaması durumu bağlamaktadır. Dil kullanımı ve şeriatta geçtiği şekilde kuldan bir şeyi yapmasını istemek, yapmasını yasaklamak, yaptığından dolayı onu övmek ve yermek, yaptığından dolayı onu azarlamak ve mesela Allah'ı inkâr etmesine şaşırmak gibi şeyler doğru olmayacaktır. Bunların hepsi Müslümanların icmasıyla batıldır.

"Allah'ın yaratması olmadan hiçbir şey var olamayacağından dolayı bütün bunların hepsinde cebr gerekir" de denilemez. Çünkü biz, kuldan yaratıcılığın kaldırılıp Allah'a verilmesi anlamına gelen cebrin bütün hepsine yani bütün fırkalara ait olduğunu söylüyoruz. Bu itiraz bize zarar vermez bilakis bu durum saf imandır. Çünkü var olmasına Allah'ın iradesinin taalluk ettiği

her şey kesinlikle var olmaktadır. Kuldan vâki olmuş olan ve reddedilmiş hissi cebre gelince bu, kulun ihtiyarıyla beraber Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmiş olandır ki bunun açıklamasını ilerde yapacağız. O halde cebr yoktur.

**[Eşariyye Mezhebi]**

Kulların ihtiyarî fiillerinin hükmü ile ilgili Şâfiî mezhebinin çoğunluğunun reisi olan Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin mezhebinin hakikatine gelince, Allâme Seyyid Şerif el-Cürcânî, Kâdî Adudiddin el-Îcî'nin *Mevâkıf*'ına yazdığı şerhte şöyle söylemektedir:

*"Bil ki kulların ihtiyarî fiilleri tek başına Allah'ın kudretiyle gerçekleşmektedir. Bunda kulların kudretinin bir etkisi yoktur, bilakis Allah, kulda bir kudret ve ihtiyar yaratma ile âdetini cereyan ettirmektedir. Eğer orada bir mânî yoksa kulun güç yetirilen fiilini bu kudret ve ihtiyara mukârin olarak var eder. Bundan dolayı kulun fiili ibda' ve ihdâs olarak Allah'ın mahlûku, kulun da meksûbu olur. Burada kulun kesbinden maksat, mahalli olmasının dışında fiilin var olmasına bir etkisi ve dahli olmaksızın kulun kudret ve iradesine mukârenetidir. Bu, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin mezhebinin tam olarak kendisidir."*

Hüccetü'l-İslâm İmâm el-Gazzâlî *el-İktisâd*'ta şöyle söylemektedir:

*"Hâdis olan kudret ve iradeye mukarenetin kesb olarak isimlendirilmesi ıstılâhî bir vaz'dır. Onlar kesbin Kur'ân'da kulların amelleri için kullanıldığını gördüklerinden dolayı Allah'ın kitabına dayanarak bunu kavramsallaştırmışlardır."*

Beyzâvî, *Tavalî*'de Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'den alıntı ile şöyle söylemektedir:

*"Kulların fiilleri sadece Allah'ın kudreti ile gerçekleşir, O'nun mahlûkudurlar ve makdûr olan şeyde kulun kudretinin bir tesiri yoktur. Hatta kudret ve makdûrun ikisi de yalnızca Allah'ın kudreti ile gerçekleşirler."*

Ayrıca *Mevâkıf* ve *Tavâli*'de şöyle de nakledilmiştir:

*“Bil ki, ashâbımız fiillerin Allah’ın kudreti ve kulun azmini itâate yönlendirdiğinde Allah’ın kendisinde tâati, masiyete yönlendirdiğinde de masiyeti yarattığı şekilde âdetini devam ettirmesi anlamında kesbiyle meydana gelmektedir. Bundan dolayı kul her ne kadar mûcid olmasa da fiilinin mûcidi gibi olur. Bu kadarı emir ve nehyin açıklaması için yeterlidir.”*

Beyzâvî buna şöyle diyerek itiraz etmiştir. Bu müşkildir. Çünkü kulun azmini yönlendirmesi de Allah’ın mahlûku olan ve kulun bir dahlinin olmadığı fiillerden bir fiildir. Bu makâmın zorluğundan dolayı Selef âlimleri bu makamdaki tartışmaları inkâr etmişlerdir. Çünkü çoğunlukla tartışma emir, nehiy ve Allah’a şirk koşmanın ortadan kalkmasına götürür. (Beyzâvî) *Tavâli*’de şöyle demiştir:

*“Ehl-i tahkîk bu makamda ne cebir vardır ne de tefvîz, bu ikisinin arasında bir şey vardır demişlerdir. Bu doğru olandır.”*

Tahkîki şudur: Allah kulda kendi zatlarından dolayı müdahil konumda olmayan ancak Allah’ın onları müdahil kılmasıyla bir kudret ve irade var etmektedir. Bu ikisinin fiilde müdahil olması Allah’ın onları bu şekilde yaratmasıyla gerçekleşir. Çünkü Allah’ın yaratmasıyla var olmuş olan bütün mahlûkatın bazısı vasıta ve sebeplerle ve bazısı da vasıtasız olarak yaratılmıştır. Bu vasıta ve sebepler zatları gereği müsebbeblerin var olmasında müdahil değillerdir, bilakis Allah onları müdahil olacak şeyler olarak yaratmaktadır. Bundan dolayı kula nispet edilen ihtiyarî fiiller Allah’ın mahlûku, kulun da Allah’ın kendisinde fiile müdahil olacak şekilde yaratmış olduğu kudretle makdûrudur.

Sadruşşerîa, bu mezhebin (yani Ebu’l-Hasen el-Eş’arî’nin mezhebinin) ispatının delilini *Tavzîh*’de, söz konusu mezhebin imâmlarından alıntılayarak şöyle zikretmiştir:

*“Çirkin şeyin fâilinin eğer o fiili terk etme imkânı yoksa fiili zorunludur. Eğer terk etme imkânı varsa, bu bir müreccihe dayanmıyorsa fiil tesadüf olur. Eğer dayanıyorsa onun varlığıyla beraber olması vacip olur, çünkü mercûh olan tercih edilmesin diye biz onu müreccih-i tam olarak kabul ediyoruz. Teselsül olmasın diye müreccih ihtiyarıyla olmaz ve bunun sonucunda kulun fiili zorunlu olur. Zorunlu ve tesadüfî olan ittifakla bu ikisi ile yani hüsün ve kubuh ile vasıflanmaz.”*

Buna şöyle söyleyerek cevap vermektedir:

*“Biz diyoruz ki onun bir müreccihe dayanması zorunlu olmasını gerektirmez. Çünkü ondaki ihtiyarın da fiiline bir tesiri vardır.”*

*“İhtiyar tam bir müessir değildir, aksine o müessirin bir parçasıdır ve Allah’ın fiili yaratmasıdır.”*

Derim ki: İleride geleceği üzere kesb diye isimlendirilen bu ihtiyari müreccih için başka bir müreccihin olması gerekmez ki teselsül ortaya çıksın. Çünkü fiilden masdar ile hâsıl olmuş mana anlaşılır ve bu hariçte kişide ortaya çıkmış olan hey’ettir. Ayrıca fiilden fâilin o fiili gerçekleştirmesi anlaşılır. Bu gerçekleştirme aklın itibarı olan ve fiili yapmayı yapmamaya tercih eden masdarî manadır. Hariçte bir varlığı yoktur. Eğer olsaydı bu îka’ için başka bir îka var olurdu ve böylece giderdi. O, ne var ne de yok bir şeydir. Bu, kula nispet edilen kesb ve ihtiyar olarak ifade edilen şeydir. Delili, hakikatinin açıklaması ile birlikte mezhebimizi zikrederken gelecektir inşallah.

Derim ki: bu mezheple ilgili geçmiş olanların özeti, kulun, ihtiyarî fiillerinde önceden açıklaması geçmiş olan Cebriyye mezhebinin inancında olduğu gibi mecbûr ve Mu’tezile mezhebinin dediği gibi de fiillerinin yaratıcısı olmadığıdır. Allah kulunda bir kudret ve ihtiyar yaratmaktadır. Ne zaman ki kul kendisinde yaratılmış olan ve el-cüz’ü’l-ihtiy’arî ve kesb olarak isimlendirilen bu ihtiyarla kendisinin güç yetirebileceği fiillerden birine yönelirse Allah, lütfu ile bu fiili kulu için yaratır. Bu, Allah’ın söz konusu fiil için kulunun ihtiyarının ardından fiili yaratmasıyla yaratılmışlar için âdetini devam ettirmesi gibidir. Bu ihtiyar olmadan yaratmaz. O zaman kuldan vâkî olmuş olan bu fiil, kulun ona yani bu fiile yönelik olan ihtiyarı anında ihdâs ve ibda’ olarak Allah’ın mahlûkudur ve kuldaki bu ihtiyar da Allah’ın yaratmasıyladır. Onun yani bu ihtiyar itibarıyla kulun mükellef olması gerçekleşir. Bunun sonucunda Allah, tâati karşılığında lütfuyla ona mükâfat verir ve isyanı karşılığında da onu cezalandırır, bunların hepsi Allah’ın yaratmasıyla gerçekleşir. Bundan dolayı, “meşîetin, iradenin, kudretin ve bu hareket verici sebeplerin varlığından ortaya çıkan hareketin varlığı kulda kendi dışında hâsıl olmaktadır” şeklinde geçmiş olan delildeki zorunluluğun manası, bunların ortaya çıkarılmasında Allah’ın münferid olduğu ve kulun kendisinin bir dahli olmadığıdır. Kulun ihtiyar sahibi olmasının manası, Allah’ın kendisinde, hayırlı olan şeyin yapılması ve şer olanın terk edilmesi arasında

ayırım yaptığı aklı yaratması ve bu ikisinden birine hüküm verdikten sonra irade, kudret ve meşîetinin fiili yapmaya veya terk etmeye doğru yöneltmesidir. Bu, bunların hepsi Allah'ın yaratmasıyla var olur görüşüne ters düşmemektedir. Her ne kadar hepsi Allah'ın yaratmasıyla var olmuş olsa da mevcut olan şeylerin bazısı diğer bazıları üzerine terettüp etmektedir. Bu şekilde yarattıkları üzerine Allah'ın sünneti cereyan eder ve Allah'ın sünnetinde herhangi bir değişiklik bulamazsın. İşte bununla, ulemanın "ne cebir vardır ne tefvîz ancak bu ikisi arasında bir şey vardır" sözünün manası doğru olur. Allah'tan başka hâlik, mükevvin, şâî, ve mürîd yoktur ve bütün yaratılmış olan şeyler O'nun kazasının mahalli ve cereyan etme yeridir.

Bu durumda Hüccetu'l-İslâm, İmâm el-Gazzâlî'nin, "Allah dilerse kul da diler, Allah dilemezse kul da dilemez" sözü hatalı bir söz olmaktadır. Ancak öğrendin ki Allah dilediğinde kul yapar ve dilese de dilemese de kul diler, kendisinin bir meşîeti yoktur. Eğer kendisinin bir meşîeti olsaydı başka bir meşîete ihtiyaç duyardı ve sonsuza kadar bir teselsül olurdu. Kendisinin meşîeti olmadığından, ne zaman ki makdûra kudreti sarf etmek olan meşîet var olursa o zaman kudret buna sarf edilir, bu imkânsız değildir ve bunun tersine bir şey olması mümkün değildir. Hareket zarurî olarak kudretin lâzımıdır. Kudret meşîetin var olduğu anda zarurî olarak hareket ettiricidir. Meşîet de zarurî olarak kalpte ortaya çıkar. Bu zarûriyâtlar birbirleri üzerine terettüp etmiştir. Kulun bu meşîeti def etme hakkı yoktur. Bu meşîetten sonra kudretin makdûra sarf edilmesi ve meşîet ve kudretten sonra da hareketin varlığı yoktur. Kul bunların hepsinde zorunluluk altındadır.

**[Mâtürîdiyye Mezhebi]**

Kulun, fiilinde muhtâr olduğu kesb ve ihtiyar meselesi ile ilgili olarak Ehl-i Sünnetteki Hanefîlerin rehberi olan İmâmımız Ebû Mansûr'un mezhebine gelince, bu mesele usûlün ana meselelerinden ve aklî ve naklî mebâhislerin en önemlilerindendir ki onun vadisinde bazı derinleşmiş âlimlerden ayağı kaymış ve aynı şekilde onun mecrasında derin âlimlerin akılları boğulmuştur. Bu mesele ile ilgili hakikat, onun, kullarının havâsından başka kimsenin müttâlî olamayacağı Allah'ın sırlarından bir sır olduğudur. Ben bunlardan uzağım ancak bu mezkûr meselenin, mesailin önde gelenlerinden ve fiilerin hüsün ve kubhu gibi akâidin çoğu konusunun temeli olduğunu gördüğümden dolayı güç yetirebildiğim kadarıyla bu meseleyi âlimlerimizin

kitaplarından tahrîr etmek istedim. Allah beni doğru yola iletsin. O bana yeter ve ne güzel vekildir. Allah hakikati söyleyen ve doğru yola iletendir.

Bil ki, üstadımız Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin mezhebi, *Telvîh*'de nakledildiği üzere şöyledir:

> *"Muhakkik âlimler, kuldan cebrin ve kaderin nefyi, bu ikisi arasında bir şeyin var olduğu, kulun fiilindeki müessirin Allah'ın yaratması ve kulun ihtiyarının toplamı olduğu, cebr olmasın diye sadece birincisinin ve kader olmasın diye de sadece ikincisinin olmadığı konusunda görüş birliğine varmışlardır. Ancak şu kadar var ki vicdanla, kulun bazı fiillerinde kasıt ve ihtiyarı olduğu ve bu kasıt ve ihtiyarın fiilin var olmasında yeterli olmadığı sabittir. Çünkü fiil kulda bütün sebeplerin varlığı gerçekleşse de var olmayabilir ve kulda sebeplerin varlığının tahakkuku olmaksızın var olabilir. İşte bundan bilinir ki fiil, âdetin cereyan etmesi yoluyla kulun iradesi ve kesin kastı peşinden Allah'ın yaratmasıyla var olur. Bunda Allah kulun kastının peşinden yaratmaktadır, kasıt olmadan değil. Çünkü ihtiyarî fiiller ile zorunlu fiiller arasında ayrım yapmak zaruridir. Aralarındaki ayrım sadece bizim irademize uygun olması değildir. Çünkü irade eğer fâilin eşit olan iki şeyden birini yapmak veya terk etmek gibi kendisiyle tercih ettiği ve şeyleri olduğu hal üzere tahsis etme işini yaptığı sıfatsa, bizde iradenin varlığından bir tercih ve tahsisin varlığının ortaya çıkması gerekir. İşte bu da matluptur. Bizde bir şey için irade ve tahsis olmazsa bu durumda irade bir şey için duyulan şevkten başka bir şey olmayacaktır. Bu durumda da ihtiyarî ile nabzın artması gibi kendisinden doğmuş olan zorunlu fiiller arasında bir fark olmaması gerekirdi. Ancak biliyor ve ayırt ediyoruz ki birincisi yani ihtiyarî fiiller bizim fiilimizle olurlar, ikincisi yani zorunlu fiiller böyle değildir. Aynı şekilde ihtiyarî fiilleri, terk etmeye güç yetirebildiğimiz ve çokça koştuktan sonra engelleyemediğimiz terlemek gibi güç yetiremediğimiz şeyler olarak ayırt edebiliyoruz. Ayrıca bir sebeple yaptığımız gibi sebepsiz yere de yapıyor olabiliriz. Bunlardan bilindi ki vicdânî bilgi bizim bir zorunluluk ve gereklilik olmaksızın eşit olan iki şeyden birini diğerine tercih ettiğimize hükmetmektedir. Fiillerden sâdır olmuş, uzak mesafelerin kat edilmesi gibi az bir kuvvete sahip kişiden güçlü bir hareketin çıkmasına benzer olağanüstü şeyleri müşahede ederiz. Bunlar, güvenilir kişilerden doğru olarak gelmiş haberlerde geçmektedir. Bunların peygamberler aleyhimü's-salâtü ve's-selâm için*

*mümkün olduğuna dair bir tartışma yoktur ancak bazı fakihler bu gibi olayların evliyâ için mümkün olduğunu inkâr etmektedirler. Doğru olan onlar için de mümkün olduğudur. Ayrıca peygamberler ve Sıddıklardan, kâfirlerin onlara eziyet etmeye yöneldikleri ancak fiil için organların sağlamlığı ve sebeplerin varlığı ve bu istediklerini yapmak için o zamandaki irade ve kudretlerinin var olmasına rağmen buna güç yetiremedikleri tevâtüren nakledilmiştir. Bundan, fiilin varlığının yani mezkûr halin varlığının müessirinin, kulların kudretleri ve iradeleri olmadığı bilinmektedir. Eğer öyle olsaydı iradelerine ters bir şey olmazdı. Aynı şekilde bu fiil âdetin kendisinde cereyan eden şeyin tabiî müessiri olsaydı olağan üstü olaylar meydana gelmezdi."*

Derim ki, bu geçmiş olan şeylerin özeti, fiilin ortaya çıkmasında tek müessir kuldaki kasıt ve ihtiyar değildir, ayrıca Allah yaratılmış olanlar ile ilgili âdetini cereyan ettirmektedir. Ne zaman ki biz kesin bir kasıt ile ihtiyarî bir fiile yönelsek, bizim kastımızın ardından Allah o fiili yaratmaktadır.

"Bazı zamanlarda kendimizi bir şeyi yapmaya yönelmiş bulunduğumuzda ise Allah onu bizim için yaratmamaktadır" denilemez. Çünkü biz bunun nadir olduğunu söylemekteyiz. Olağanüstü olaylara kıyas edilemez.

Sonrasında meşâyıh tarafından kesb ve ihtiyar olarak ifade edilen kasıt, Allah'ın kulunda yarattığı kudretinin eseridir. Çünkü Allah kulunda ihtiyarî fiili için bir kudret yaratmakta ve kul bu kudreti fiil veya terk yönünde sarf etmektedir ki bu da teklifin temeli olan kesb ve ihtiyardır. Bu kasıt kuldan sâdır olmuş olur ve kuldan sâdır olmuş olmasından dolayı kulun o fiilin yaratıcısı olması gerekli değildir. Çünkü yaratmak, yok olan şeyi çıkarıp hariçte ona varlık vermektir.

Kuldan sâdır olmuş olan ve kesb ve ihtiyar olarak tabir edilen bu kasıt ne var ne yok bir şeydir, ileride inşallah açıklaması geleceği üzere kula nispet edilmiş izafî bir şeydir. Kuldaki kudret Allah'ın yaratmasıyladır ancak kulun bu kudreti fiil veya terke doğru sarf etmesi Allah'ın yaratması ile değildir. Çünkü eğer bu sarf Allah'ın yaratmasıyla olacak olsaydı, kul bu fiili terk etmeye imkânı olmayacak şekilde mecbur olurdu. Bu da Allah'ın, özelliği fiile veya terke imkân verme olan kudreti kulda yaratmış olmasını nefy etmektedir.

Kasıt, kesb ve ihtiyar olarak tabir edilen “sarf etme” işi, kalbî meyil, el-cüz’ü’l-ihtiyârî ve hal ile de tabir edilmektedir. Bu ne var ne yok bir şeydir. Bunun kulda var olduğu Kur’ân-ı azîm ve burhân-ı aklî ile sabittir.

Allah’ın “Yapmakta olduklarına karşılık olarak”[325] sözü birincisine örnektir. Amelin kullara izafe edilmesi kulların fiilde yaptıkları bir şey olduğuna delalet etmektedir. Bu, onlardaki kesb ve ihtiyardan başka bir şey değildir. Çünkü öyle olmasaydı kullara amelleri izafe edilemez ve kullar mükâfat ve cezayı hak eder olmazlardı, çünkü bu durumda kul fiilinde hiçbir etkisi olmayacak şekilde olduğundan dolayı her yaptığında mecbûr olurdu.

Bunun örneği, Allah’ın “Artık dileyen iman etsin, dileyen de inkâr etsin”[326] sözüdür. Allah kulunu burada iman fiili ile inkâr fiili arasında muhayyer bırakmamıştır. Allah, bu fiiller için kendisinin bir etkisi olmayan kulunda, bu iki fiilden birinin yaratıcısı olduğundan dolayı buradaki tahyîr, kulun fiilinde sahip olduğu kesb ve ihtiyar itibarıyla tehdit manasındadır.

Aynı şekilde, Allah’ın “Kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır”[327] buyurması da açık bir şekilde böyledir.

Cenâb- Hakk’ın “Allah’ın dilemesi olmadıkça siz dileyemezsiniz”[328] buyurmasına gelince, burada kuldan kesbin nefyine delalet eder bir mâna yoktur. Çünkü burada onların sadece kendi meşîetlerinin bir önceki ayette zikredilen şeyi elde etmeleri konusunda yeterli olmadığı hakikatinin tahkiki vardır. Bu şartın mefhûmudur. Buradaki mâna siz, Allah’ın meşîeti ile sizin için bunu var etmesinin dışında herhangi bir vakitte o yolu tutamaz ve gerçekleştirmeye güç

---

[325] es-Secde 32/17: “Artık onlar için yapmakta olduklarına mükafat olarak, gözlerin aydın olacağı (nimetlerden) kendilerine neler gizlenmiş bulunduğunu kimse bilmez.”

el-Ahkâf 46/14: “Onlar cennetin yaranıdırlar. İşlemekte olduklarına (iyi amel ve hareketlerine) mükafat olmak üzere orada ebedi kalıcıdırlar.”

el-Vâkıa 56/24: “(Bütün bunlar) işledikleri amellere karşılık bir mükafat olarak (verilir).”

[326] [326] el-Kehf 18/29: “De ki O (Kur’ân) Rabbimizden (gelen bir) haktır. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkar etsin. Biz zalimlere öyle bir ateş hazırladık ki onun alevden duvarları kendilerini çepeçevre kuşatmıştır. (Susuzluktan) feryat edip yardım dilediklerinde maden eriyiği gibi yüzlerini yakıp kavuran bir su ile kendilerine yardım edilir. O ne kötü bir içecektir! Cehennem azabı ne korkunç bir yaslanılacak yerdir.”

[327] el-Bakara 2/286: “Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır…”

[328] el-İnsan 76/30:” Allah’ın dilemesi olmadıkça siz dileyemezsiniz. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”

yetiremezsinizdir. Çünkü kulun meşîetine kesb dışında müdahil olan bir şey yoktur. Yaratma ve tesir de sadece Allah'ın meşîeti ile olur.

"Rabbin dilediğini yaratır ve seçer. Onların seçim hakkı yoktur"[329] ayetindeki ihtiyar, Allâme Hâfız es-Suyûtî'nin de dediği gibi kudret, irade, inşa ve ibda' manasındadır. Bunların hepsi Allah'a mahsustur, bunlarda kimse O'na ortak değildir.

el-İsbehânî, tefsirinde "Azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara mühlet verir"[330] ayeti ile ilgili şöyle demektedir:

> *"Bil ki kuldan ihtiyarı sonucunda sâdır olmuş her fiilin iki itibarı vardır. Var olması, hüdûsu ve tahsis vecihlerinden ne üzerine olduğu, ortağı olmayan Allah'ın kudret ve iradesine nispet edilir. Zorla elde edilenden farklı olması açısından da kula nispet edilir. Şerî olarak kesb diye ifade edilen bu nispet, Allah'ın "Kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır"[331] ve "Kendi işledikleri sebebiyle"[332] ayetlerinde geçen kesbdir."*

"Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır"[333] ayeti, kulun kesbinin de Allah'ın yarattığı bir şey olduğuna delalet etmemektedir. İmâm Mesûd et-Teftâzânî şöyle demektedir:

> *"Yaratılmış olan fiilden maksat o fiilinde masdarıyla hâsıl olmuş olan manadır. Fâilin o fiili gerçekleştirmesi olan masdarî mana değildir. Örneğin, "Zeyd ayağa kalktığında" onun için bir hal hâsıl olmuş olur ki bu da hariçte mevcut olan ayağa kalkma hey'etidir. Bu masdarla hâsıl olmuş olan mezkûr hey'et Allah tarafından yaratılmıştır. Zeyd'in bu hey'eti gerçekleştirmesi anlamına gelen masdarî mana ise aklın itibarında olan bir iştir, hariçte bir varlığı yoktur ki yaratma işi kendisiyle alakalı olsun. İşte bu, ulemâ nezdinde kulda mevcut olan kudretin bir şeyi yapmaya veya terk etmeye doğru sarfı olarak*

---

[329] el-Kasas 28/68: "Rabbin dilediğini yaratır ve seçer. Onların ise seçim hakkı yoktur. Allah, onların ortak koştuklarından uzaktır ve yücedir."

[330] el-Bakara 2/15: "Gerçekte Allah onlarla alay eder (alaylarından dolayı onları cezalandırır); azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara mühlet verir."

[331] el-Bakara 2/286: "Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyili kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır…"

[332] er-Rûm 30/41: "İnsanların kendi işledikleri sebebiyle karada ve denizde bozulma ortaya çıkmıştır. Dönmeleri için Allah, yaptıklarının bazı sonuçlarını onlara dünyada tattıracaktır."

[333] es-Saffât 37/96: "Oysa Allah sizi de yaptığınız şeyleri de yaratmıştır. "

*isimlendirilen şeydir. Bu gerçekleştirme ne mevcuttur ne de madumdur, bilakis bu ikisi arasında bir vasıtadır."*

İşte bundan dolayı Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* adlı eserinde bu ayetle istidlali sırasında şöyle söylemiştir:

*"Buna göre kulların fiilleri ayetin kapsamına girmektedir. Biz, kulların fiilleri derken bundan; yaratmak ve gerçekleştirmek gibi masdar anlamındaki fiili kastetmeyiz, bilakis masdardan hâsıl olan ve yapma ve gerçekleştirmenin taalluk ettiği harekât ve sekenât gibi müşahede edilen şeyleri kastederiz."*

Kudretin fiil veya terk yönüne sarf edilmesi olan bu gerçekleştirmenin ne var ne yok olduğunun delili, eğer hariçte mevcut olsaydı, bunun bir gerçekleştiricisi olurdu. Sonrasında bu îka'nın îka'sının sonsuza kadar vâkî olması gerekir ve başlangıcında da teselsül gerekirdi ki bu da muhaldir. Çünkü fâil bir şeyi vâki' kıldığında (yaptığında) sonsuz sayıda şeylerin var olması gerekecektir ki bunun imkânsızlığı da bedîhîdir.

Bunun kadîm bir îka'da durması mümkün değildir. Çünkü o halde hâdis olanın zarûrî olarak kıdemi gerekli olur. Burada, kendisinin vâkî olacağı bir şey olmaksızın masdarî mana ile îka' düşünülemez ve Allah'ın kendisiyle bütün mümkün varlıkları var ettiği sabit olan tekvîn sıfatının nefyi gerekmez. Çünkü bu sıfat açık olarak bu (masdarî) manada değildir, bilakis o, yok olanların yokluktan varlığa çıkarılması olan bütün izâfetlerin başlangıcındaki Allah için sabit ve hakîkî olan bir sıfattır. Bu sıfat, mahallinde kudret sıfatından farklı bir sıfattır.

Ayrıca bu mezkûr îka'nın madum olması mümkün değildir, çünkü yokluğun, masdarî mâna olan, fiili yapma veya terk etme yönünde kudretin sarf edilmesiyle tabir edilen, ne var ne yok hatta bu ikisi yani yokluk ve varlık arasında vasıta olan îka' ile kuldan sâdır olmuş olan mevcut bir fiilin illeti ve sebebi olması mümkün değildir.

Âlimlerden bu vasıtanın varlığını inkâr edenler vardır. Varlığının delili, eşyanın vücûdunun mâhiyetinden farklı olmasıdır. Bu sıfat olan vücûd, mevcut değildir. Eğer mevcut olsaydı mâhiyet açısından, isim olarak verildiği şey olurdu. O zaman da vücûd vasfına ihtiyaç duyardı. Bu ikinci vücûd da buna ihtiyaç duyardı ve teselsül lâzım gelirdi. (Bu vücûd) yok da

değildir. Çünkü yokluk varlığa münâfîdir. Varlık kendisine münâfî olanla vasıflanamaz. Buradan sabit olur ki vücûd ne vardır ne de yoktur, bu ikisi arasında bir vasıtadır.

Bedîhî olarak açıktır ki hiçbir şey varlığı başkasından olmaksızın var olmaz. Eğer öyle olsaydı şeylerin varlıklarının kendileri tarafından, bir müreccih olmaksızın tercih edilmesi gerekirdi ki bu da icmâ ile batıldır. Çünkü bu durumda Vâcib Teâla'dan müstağni olma durumu ortaya çıkardı ki bu da muhaldir.

Sonra, eğer kul fiilinin varlığının bir şeyin vasıtası olmaksızın gerektiricisi olursa, kulun kendisinin ve zatının varlığında olduğu gibi fiilinde bir sun'u olmazdı. Eğer kulun fiili bir şeyin varlığının vasıtası ile olursa bu şeyin, kendisiyle var olacağı başka bir şeye gerek vardır. Bu Vâcib Teâla'ya kadar uzanır ve kulun sun'undan çıkar, cebr gerekir. Bunun tersine, eğer kuldan sâdır olan şey bir şeyin yokluğuyla vasıtalı olursa aynı şekilde kulun bu aslî olan vücûddan önce gelen yoklukta sun'u olmaz, bu da kulun sun'undan çıkar.

Var olan bir şey için yokluğun illet ve sebep olması mümkün değildir. Vicdânî olarak sabittir ki kulun bir sun'u vardır ve bu sun' yalnızca ne var ne yok olan bir şey olabilir. Bu "hal" görüşüdür ki açıklaması da önce geçtiği üzere meşâyıh tarafından kendisiyle beraber etkinin varlığını gerektirmeyen kesb ve ihtiyar olarak isimlendirilmiş olan kudretin fiil veya terk yönünde sarf edilmesidir.

Meşâyıh, kesb ile yaratma arasındaki fark ile ilgili olarak, güç yetirenin yalnız infiradının sıhhatiyle kendisine güç yetirilen şeyin gerçekleştiği şeye yaratma, güç yetirenin tek başına olmasının yetmediği duruma da kesb demiştir.

İkisi arasındaki fark ile ilgili olarak şöyle denilmiştir: Allah'ın kudret dahlinde olan şeyler iki kısımdır. Birincisi, kulun herhangi bir etkisi olmadan var olan varlıklar gibi kâdirin infiradının, infiradın tahakkuku ile birlikte doğru olduğudur. İkincisi de, kulların ihtiyarî fiilleri gibi kâdir olanın infiradının doğru olduğu ancak infiradının var olmadığı, bilakis var olması için kulun kudretinin de var olmasının gerektiği durumdur. Bu öncekinin tefsiri ve beyanı değil, destekleyicisidir. Birincisinin dışında bir fark yoktur.

Aralarındaki fark ile ilgili kesbin açıklamasına işaretle beraber denilmiştir ki, kulun kudret mahallinin dışında vâkî olana yaratma, kudret mahallinde olana da kesb denilmektedir.

Yaratma, izâfi bir şeydir ki kendisine güç yetirilen şeyin kulun kudret mahallinin dışında olması ve buna güç yetirenin de bu îka'da tek başına olması gerekir. Kesb de izâfî bir durumdur ki kulun kudret mahallinde gerçekleşir ve buna güç yetirenin de kesbin ortaya çıkmasında infiradı yeterli değildir. Yani kesb, makdûrun varlığını gerektirmez ancak fâilin bu makdûr ile vasıflanmasını gerektirir.

Derim ki, bunun örneği "Zeyd namaz kılandır ve zina edendir" (cümlesindeki isnattadır). Zeyd'in burada namaz ve zina ile vasıflanmasının sebebi, kesbi ve iradesini sarf etmesidir ki eşit iki şeyden birini diğerine tercih etmesi olan kesbi itibarıyla kendisinden hakîkî olarak sâdır olmuştur.

Öncesinde geçtiği şekilde Mâtürîdi âlimlerimizin mezhebinden hâsıl olan, Allah'tan başka hâlik ve mükevvin olmadığı ve Allah'tan başka yaratıcı olmadığından dolayı fiillerin hepsinin O'nun yaratmasıyla olduğudur.

Malumdur ki fiillerin bazıları kabîhtir ve Allah her türlü çirkinlikten münezzehtir. Fiillerin güzelliği ve çirkinliği kula nispet edilen ve ondan sâdır olan kesbe râci – yaratmaya değil- itibarlardır. Bunlar kula dayanırlar, Allah'a değil. Bunun sebebi Allah'ın masiyeti yaratmasının masiyet, çirkin şeyleri yaratılmasının da çirkinlik olmamasıdır, bilakis bunlar Allah'ın bildiği maslahatları içermektedirler. Kabîh olan, masiyetin kesbedilmesidir, Allah'ın yaratmasında çirkinlik yoktur. Bunların hepsinden, kulun kesbinin hakikatinin, Allah'ın, kulunda bir şeyi yapma veya terk etme imkânı veren ihtiyarî fiil üzerine bir kudret yaratması olduğu bilinmektedir. Kul dilerse bu kudreti fiili işleme veya terk etme yönünde sarf eder. Bu sarf, kuldan sâdır olan; hüsün, kubuh, mükâfat ve ceza temelli teklifin temeli olan kesbin ta kendisidir.

Kulun fiili, açıklaması daha önce geçmiş olan masdarî mânadır. Kulun fiilinin kendisinden sâdır olması, onun o fiilin yaratıcısı olmasını gerektirmez. Çünkü yaratmak, yok olanı yokluktan çıkarıp ona hariçte varlık vermektir. Meşâyıh tarafından kesb ve ihtiyar olarak isimlendirilmiş olan ve kula nispet edilen bu sarf ne var ne yoktur. Çünkü o kuldaki kudretten ortaya çıkmış, Allah'ın yaratmasıyla var olmuş bir şeydir. Bütün bu geçmiş olanlar üzerine, (denilmesi doğrudur ki) ihtiyarî fiiller Allah yaratması ve kulun ihtiyarı ile hâsıl olurlar.

Bu, İman hakikatinin kendisiyle tam olduğu, kulda hâsıl olan kesb ve ihtiyar meselesinin bir araya getirilmesi ve açıklamasını Allah'ın benim için kolaylaştırdığıdır. Allah'tan, ecellerin sonuna kadar beni ve tüm Müslümanları mükâfatlandırmasını, naîm cennetlerinde bana ve onlara mükâfat, iyilikler ve fevz vermesini, fazlı ve keremiyle beni sevdiği ve razı olduğu şeye muvaffak kılmasını ve bize zikrinde, şükründe ve kulluğunda devamlılık üzere olmamızda yardımcı olmasını dilerim. O, her dilediğine güç yetiren ve icabete en layık olandır.

Hamd yalnızca Allah'a mahsustur. Salât ve selâm kendisinden sonra Peygamber gönderilmeyen üzerine olsun. Müellif Abdülkadir b. Merhum Şerif Seyyid Muhammed Derviş Efendi Hamzâvî – Allah onun varlığını korusun ve onu fazilet ve keremiyle devamlı kılsın – der ki: Bu, yaratılmışların en hakiri, hakikatte kendisinin bir şeye sahip olmadığı, hakikat ve tarikat ehlinin hizmetçisi olan müellifinin eliyle risalenin tesvîdinin sonudur. Allah o ikisinin günahlarını bağışlasın ve mağfiret pınarıyla temizlesin. Hamd, yalnızca O'nadır. Salât ve selâm Efendimiz Nebiyy-i Mükerrem Muhammed'e, O'nun âline ve ashâbına olsun. Âmin.

# KAYNAKÇA


Abdülhamid, İrfan, "Cebriyye", *DİA,* İstanbul 1993, VII, 205-208.

Bağdâdî, İsmail b. Mehmed Emin, *İzâhu'l-Meknûn fî'z-zeyli alâ keşfi'z-zünûn,* Daru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

Beyazîzâde, *el-Usûlu'l-Münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe,* (thk.-trc.: İlyas Çelebi), İFAV, İstanbul 2000.

Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr min metâli'i'l-enzâr,* el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Kahire ts.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu't-ta'rîfât,* Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1983.

_______, *Şerhu'l-Mevâkıf,* Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1998.

Çağrıcı, Mustafa, "Yaratma", *DİA,* İstanbul 2013, XLIII, 324-329.

Çelebi, İlyas, "Mu'tezile", *DİA,* İstanbul 2006, XXXI, 391-401.

_______, "Takdîm Konuşması", *İslâmî İlimlerde Metodoloji-III İnsan İradesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Meselesi (Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi),* Ensar Neşriyat, İstanbul 2009.

Danışman, Zuhuri, *Osmanlı Padişahları Serisi,* Zuhuri Danışman Yayınevi, İstanbul 1998.

Demirci, Muhsin, *Ebu's-Senâ Mahmud İbn Abdi'r-Rahman el-İsfehânî ve Tefsirdeki Metodu*, yayınlanmamış doktora tezi, Danışman: Prof. Dr. Salih Tuğ, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1987.

Düzgün, Şaban Ali, "Kader Meselesi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji-III İnsan İradesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Meselesi (Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi),* Ensar Neşriyat, İstanbul 2009.

Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendaka*, (thk. Mahmud Bicu), ys. 1993.

________, *el-İktisâd fi'l-I'tikâd,* Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2004.

Gihamy, Gerard, *Mevsûatü Mustalahâti'l-felsefe inde'l-Arab,* Mektebetü Lübnan Nâşirûn, Beyrut 1998.

Gihamy, Gerard – Dgheim, Samih, *Mevsûatü'l-câmia li mustalahâti'l-fikri'l-Arabî ve'l-İslâmî,* Mektebetü Lübnan Nâşirûn, Beyrut 2006.

Gölcük, Şerafettin, "el-İktisâd fi'l-İtikâd", *DİA,* İstanbul 2000, XXII, 57-58.

*Hizânetü't-türâs – Fihrisü mahtûtât,* Merkez-i Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, Riyad ts.

İsfehânî, Ebussenâ, *Envâru'l-Hakâik'r-Rabbâniyye fî Tefsîri'l-Letâifi'l-Kur'âniyye,* Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü, nr.: 136.

İskenderî, İbni'l-Müneyyir, *el-İntisâf mine'l-Keşşâf,* Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut ts.

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn,* Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1941.

Kehhâle, Ömer b. Rızâ, *Mu'cemu'l-Müellifîn,* Daru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

Kutluer, İlhan, "Eser", *DİA,* İstanbul 1995, XI, 373.

Mustafa Sabri, *Mevkifu'l-Beşer tahte Sultâni'l-kader*, Kahire 1352.

Meydânî, Abdurrezzak, *Hilyetü'l-beşer fî târihi'l-karni's-sâlis aşar,* (thk. Muhammed el-Baytar), Dar-ı Sâdır, Beyrut 1993.

Özervarlı, M. Sait, "Hârikulâde", *DİA,* İstanbul 1997, XVI, 181-183.

Sadruşşerîa, *et-Tavzîh fî halli ğavâmidi't-Tenkîh,* Mektebetü Sabîh, Mısır ts.

Seccâdî, Cafer, *Ferheng-i ulûm-i aklî,* The Islamic Iranian Academy of Philosopy, Tahran 1982.

Seyyid Bey, Muhammed, *Usûl-i Fıkıh Derslerinde İrade, Kazâ ve Kader,* (hzr. Nizamettin Saltan), Moralite Yayınları, İstanbul 2012.

Sinanoğlu, Mustafa, “el-Mevâkıf”, *DİA,* İstanbul 2004, XXIX, 422-424.

Süreyya, Mehmet, *Sicill-i Osmânî yâhût Tezkire-i Meşâhîr-i Osmaniye,* Sebil Yayınevi, İstanbul 1995.

Teftâzânî, Sadeddin, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye,* Mektebetü’l-külliyyâti’l-Ezheriyye, Kahire ts.

Tehânevî, Muhammed b. Ali, *Mevsûatu Keşşâfi ıstilhâtı’l-funûn ve’l-ulûm,* (thk. Ali Dahruc), (trc. Abdullah el-Hâlîdî), Beyrut 1996.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Ahval”, *DİA,* İstanbul 1989, II, 190-192.

______, “Eş’ariyye”, *DİA,* İstanbul 1995, XI, 447-455.

______, “Kader”, *DİA,* İstanbul 2001, XXIV, 58-63.

______, “Kesb”, *DİA,* İstanbul 2002, XXV, 304-306.

______, “Mâtürîdiyye”, *DİA,* İstanbul 2003, XXVIII, 165-175.

______, “Tavâliu’l-envâr”, *DİA,* İstanbul 2011, XL, 180-181.

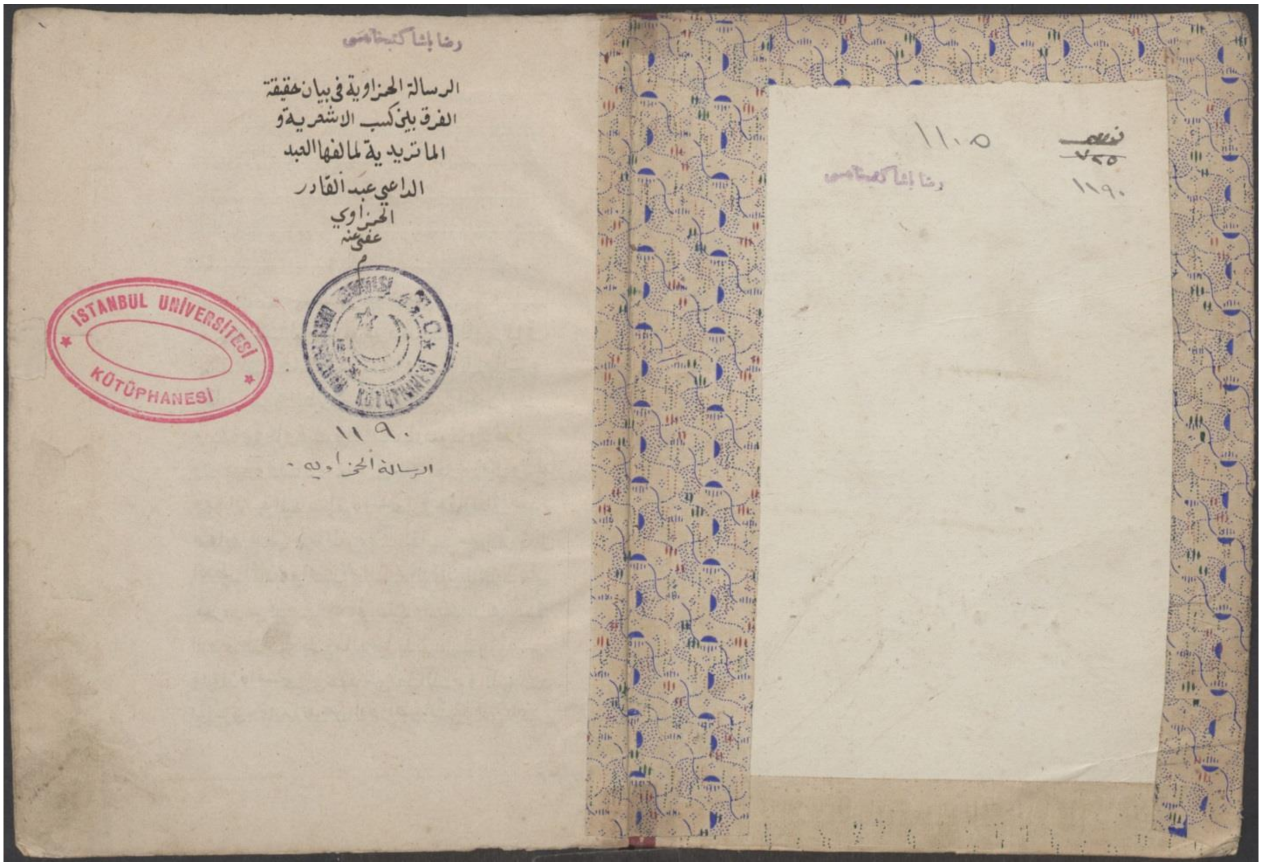
Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, “Fiil”, *DİA,* İstanbul 1996, XIII, 59-64.

Yeprem, M. Saim, “İrade, Kader ve Mes’uliyet İlişkisi”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji-III İnsan İradesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Meselesi (Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi),* Ensar Neşriyat, İstanbul 2009.

Zirikli, Hayreddin, *el-A’lâm,* Beyrut 2002.

# EK: NÜSHA ÖRNEKLERİ

**Rıza Paşa A1190**



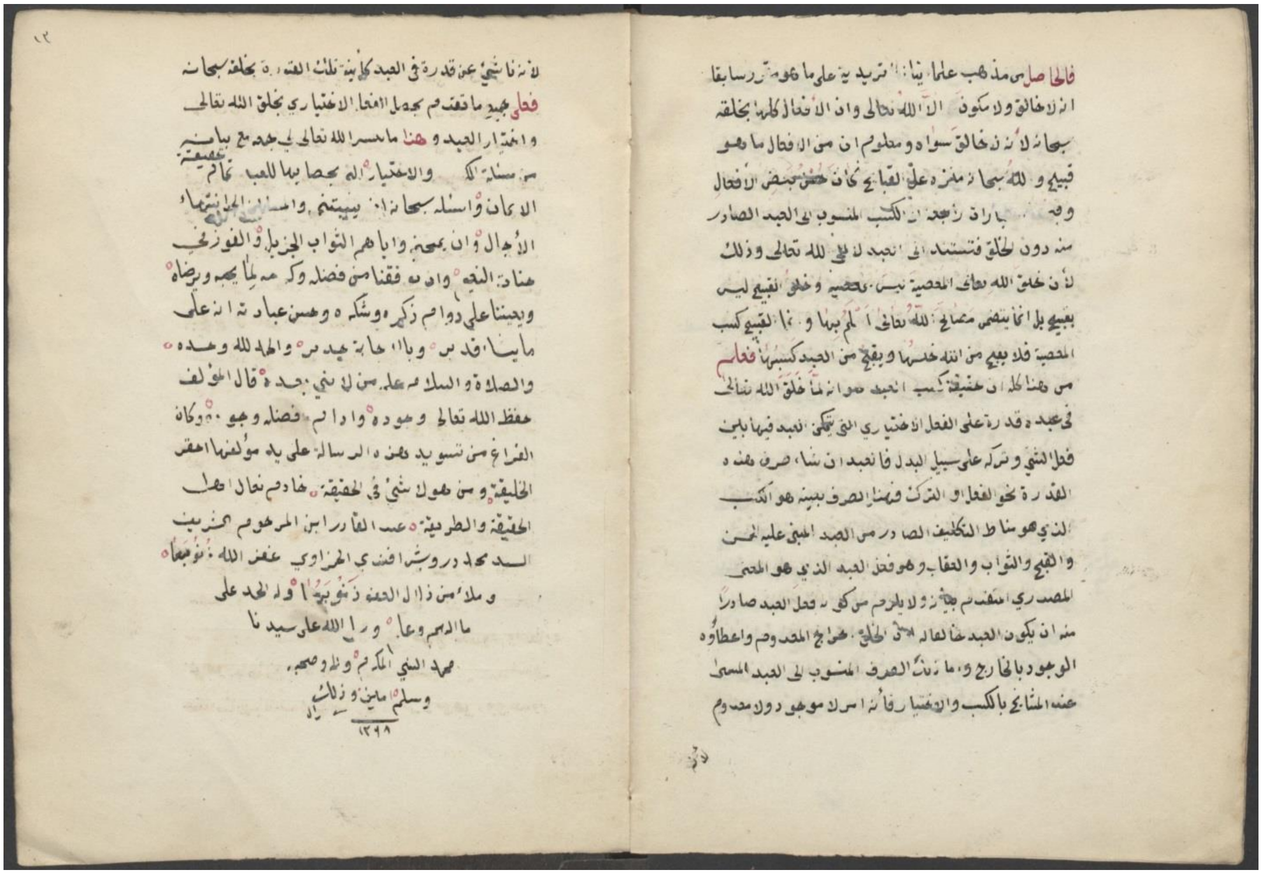
**Rıza Paşa Nüshası zahriyesi**



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الملك الواحد الموجود المنان ۰ القديم الباقي
المخالف للحوادث القايم بنفسه قبل وبعد كل زمان ۰
القادر المريد العليم الحي السميع البصير المتكلم ازلاً
وابداً وفي كل وقت واوان ۰ بلا صوت ولا حرف
ولا شفة ولا لسان ۰ الجايز في حقه فعل كل ممكن وتركه
فهما بالنسبة اليه سيان ۰ المستحيل في حقه تعالى اضداد
صفاته المعظمة فهو المنزه عن النقايص سبحانه وتعالى
العظيم الشان ۰ والصلاة والسلام الاتمان الاكملان على
حضرة رسوله محمد المصطفى سيد ولد عدنان ۰ الصادق
الامين الذي بلغ جميع ما ارسل به الى الملايكة والانس
والجان ۰ المستحيل في حقه شيء من الكذب والكتمان ۰
الجائز في حقه ما هو من الاعراض البشرية التي هي
لزيادة

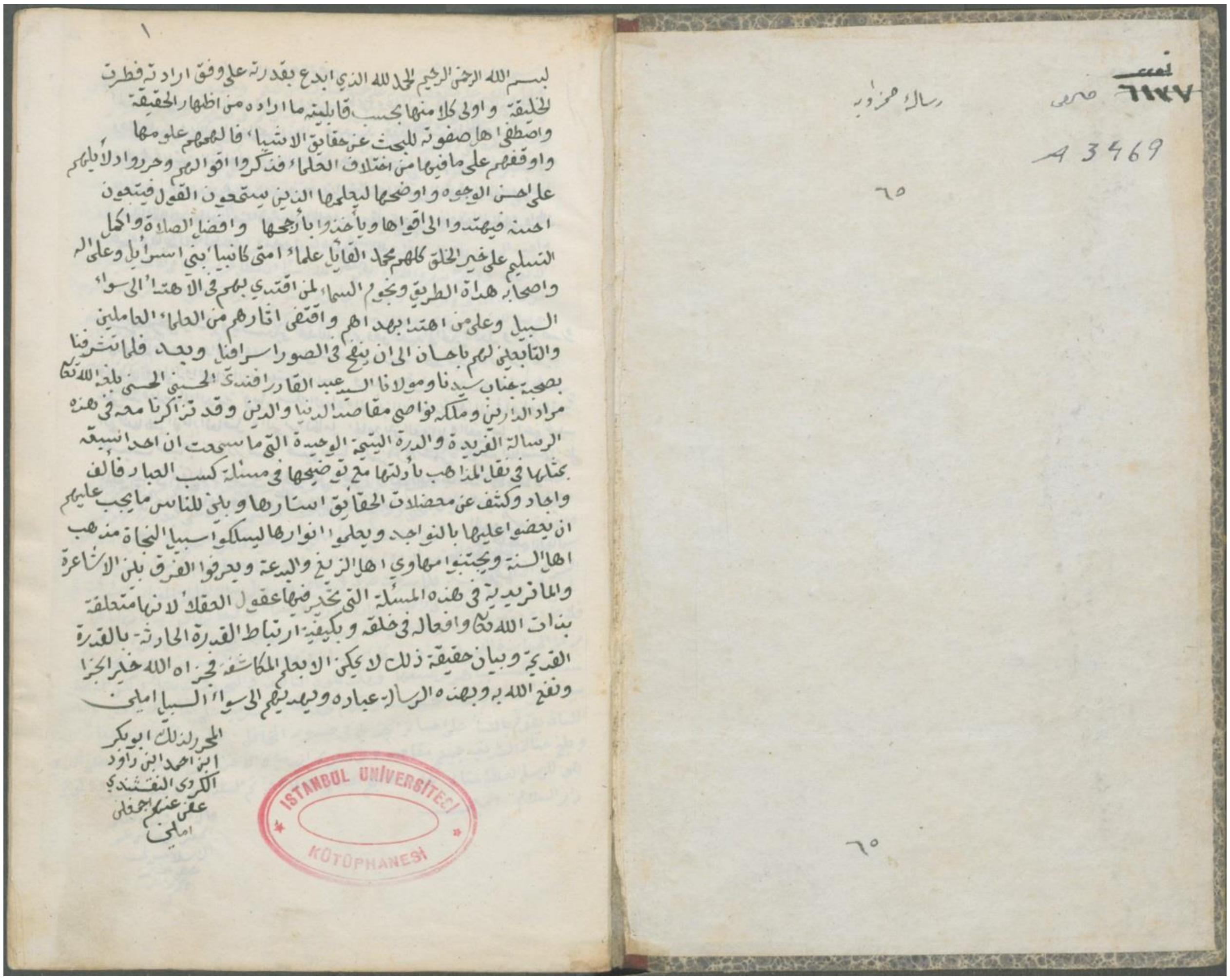
لزيادة رفعة قدره والشان ۰ وعلى جميع اله وصحبه
والتابعين له باحسان ۰ وعلى الايمة المجتهدين والعلماء
العاملين ما دام في الدارين كل زمان ۰ وعلينا معهم
برحمتك يا ارحم الراحمين يا الله يا رحمان ۰ وبعد
فيقول العبد الفقير الراعي ۰ الى مولاه الكريم المتعالي ۰
عبد القادر ابن المرحوم ۰ الواصل الى رحمة ربه الغفور ۰
الحبيب النسيب ۰ السيد محمد درويش افندي الحسيني
الحسني نسباً الحمزاوي شهرةً غفر الله ذنوبه وامدني
الله والمسلمين بامداده ۰ وامداد جده ۰ محمد نبي الله
وصفيه ۰ هذه رسالة عملتها في تحقيق ارادة العبد الجزئية ۰
على مذهب السادة الحنفية ۰ وسميتها الرسالة الحمزاوية ۰
في تحقيق الفرق بين كسب الاشعرية والماتريدية ۰ ومن
الله تعالى استمد التوفيق والاعانة على هذه الابانة ۰
وجعلتها خدمة لهذا الدين المتين ۰ والحق المبين ۰
وشريعة المصطفى سيد المرسلين ۰ صلى الله عليه وسلم
في كل وقت وحين ۰ امين ۰ وتحفة لحضرت تاج السلاطين ۰
غرة جبين العادلين ۰ سلطان الاسلام والمسلمين ۰
حامي حمى الملة والدين ۰ مؤيد شريعة سيد المرسلين
۰ ناشر لواء العدل على رؤس العالمين ۰ محيي سيرة الخلفاء

Rıza Paşa nüshası 1b ve 2a varakları

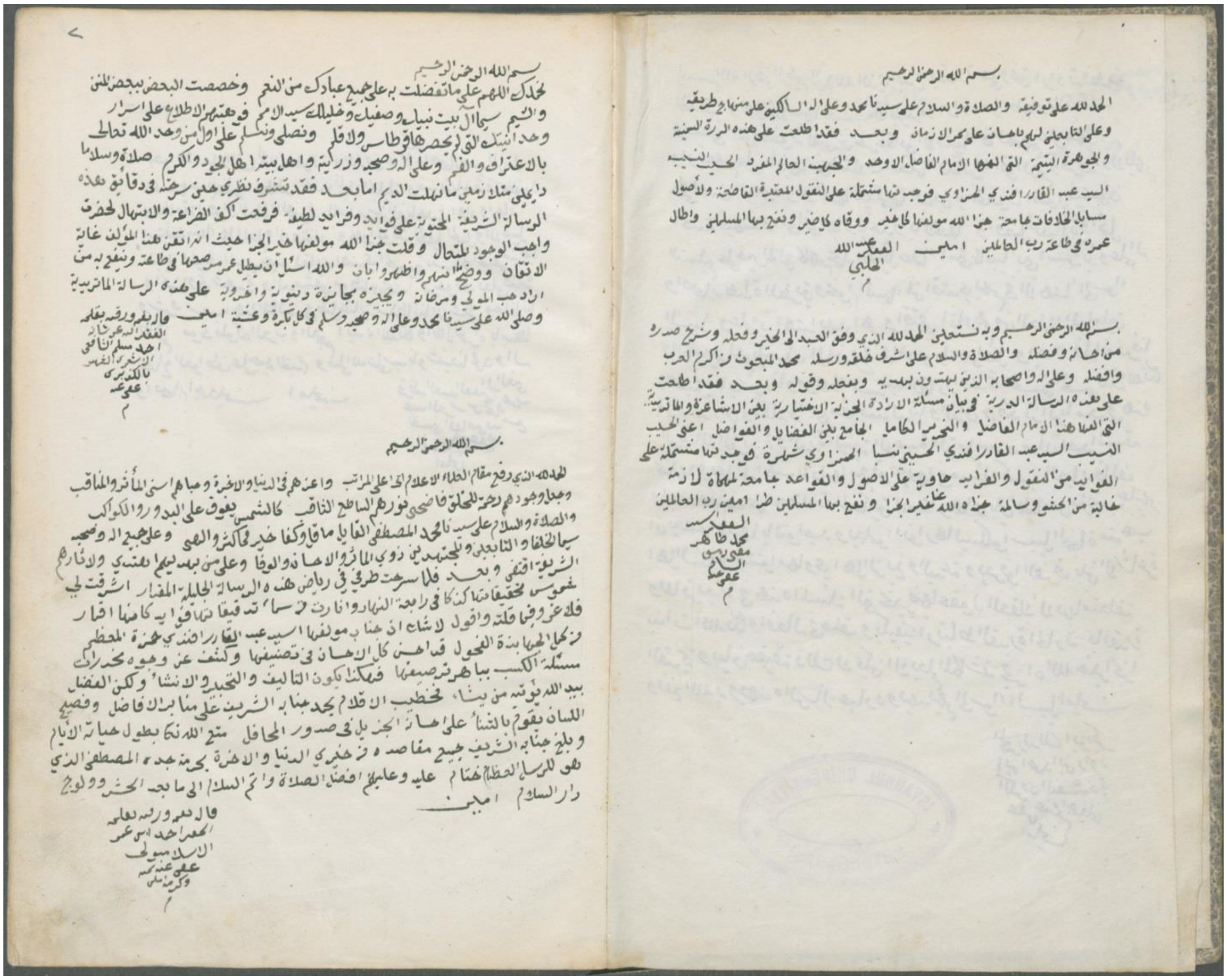


**Rıza Paşa nüshası ferağ kaydı ve hâtime varakları**

**Halis Efendi A3469**




Halis Efendi nüshası zahriyesi ve ilk takrizin bulunduğu varak



**Halis Efendi nüshası diğer takrizlerin bulunduğu varaklar**



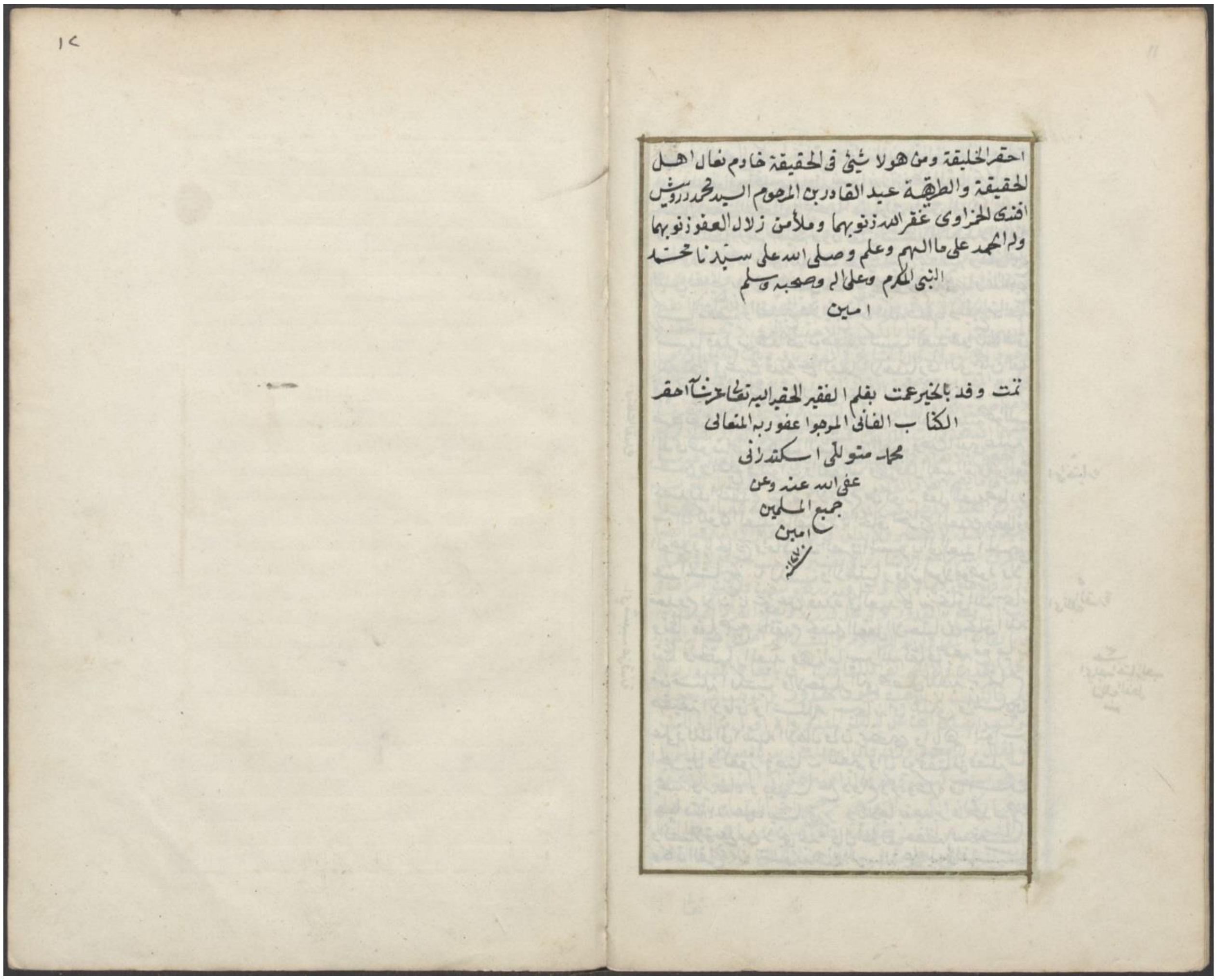
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الملك الواحد الموجود المنان ● القديم الباقي المخالف للحوادث
القائم بنفسه قبل و بعد كل زمان ● القادر المريد العليم الحي السميع البصير
المتكلم ازلا وابدا وفي كل وقت واوان ● بلا صوت ولا احرف ولا
شفة ولا لسان ● الجائز في حقه فعل كل ممكن وتركه فهما بالنسبة
اليه سيان ● المستحيل في حقه تعالى اضداد صفاته المعظمة
فهو المنزه عن النقايص سبحانه وتعالى العظيم الشان ● و
الصلوة والسلام الاتمان الاكملان ● على حضرة رسوله محمد
المصطفى سيد ولد عدنان ● الصادق الامين الذي بلغ جميع
ما ارسل به الى الملائكة والانس والجان ● المستحيل في حقه تعالى
شيء من الكذب والكتمان ● الجائز في حقه ما هو من الاعراض البشرية
التي هي لزيادة رفعة قدره والشان ● وعلى جميع اله وصحبه والتابعين
له باحسان ● وعلى الائمة المجتهدين والعلماء العاملين ما دام في
الدارين كل زمان ● وعلينا معهم برحمتك يا ارحم الراحمين يا الله
يا رحمن وبعد فيقول العبد الفقير الداعي الى مولاه الكريم المتعالي عبد القادر
ابن المرحوم الواصل الى رحمة ربه الغفور الحسيب النسيب السيد محمد
درويش افندي الحسيني الحسني نسبا الحمزاوي شهرة غفر الله ذنوبه
● وملا من زلال العفو ذنوبه ● وامدني الله والمسلمين بامداده و
امداد جده محمد نبي الله وصفيه ● هذه رسالة عملتها في تحقيق ارادة
العبد الجزئية على مذهب السادة الحنفية ● وسميتها الرسالة الحمزاوية
● في تحقيق الفرق بين كسب الاشعرية والماتريدية ● ومن الله تعالى
استمد التوفيق والاعانة ● على هذه الابانة ● وجعلتها خدمة
لهذا الدين المحمدي المتين ● والحق المبين ● وشريعة جدي ابي الزهراء

سيد المرسلين

سيد المرسلين ● صلى الله تعالى عليه وسلم في كل وقت وحين امين ● وتحفة
لحضرة تاج السلاطين ● غرة جبين العادلين ● سلطان الاسلام والمسلمين
حامي حمى الملة والدين مؤيد شريعة سيد الاولين والاخرين ناشر
لواء العدل على رؤس العالمين ● محي سيرة الخلفاء الراشدين ● مظهر الرحمة
على الخلق اجمعين ● ذي السيرة التي انامت الرعية في مهاد الامان ●
والسريرة التي تكفلت اياديها بكف غوادي الزمان ● والعدل الذي
سوى به في الحق بين شريف الخليقة ومشروفها ● والاحسان الذي سير
السكنات تجري لذوي الحاجات على حروفها ● احق من ملك سرير
الخلافة بالاستحقاق ● واجدر من ولي الامامة العظمى في جميع
الافاق ● الرافع للاعلام والرايات الدينية ● القاطع لمعاندي الشريعة
النبوية ● صاحب النصر والتمكين ● والعز والسعد المكين حامي
ثغور الموحدين ● القائم بنصرة الدين والحق المبين ظل الله الظليل
في العالم ● خليفة حضرة النبي المصطفى صلى الله عليه وسلم في بني
ادم من بسط على البرية بساط اليمن والامان ● وافاض على
الانام سجال العدل والاحسان ● واورد جميع الخلق من الفضل
شرابا سائغا واسبل عليهم من المكارم رداء سابغا ● حضرة
مولانا السلطان الاعظم ● والخاقان الافخم ● والخنكار الاكرم
مولى ملوك العرب والعجم ● سلطان البرين والبحرين ● وخادم الحرمين
الشريفين ● المؤيد بنصر الله المديد في كل آن ● المحفوظ بوقاية الله العزيز
الرشيد في كل زمان ومكان ● المحفوف بعين عناية الله المبدئ
المعيد المنان حضرة مولينا السلطان بن السلطان السلطان الغازي
عبد المجيد خان متعنا الله وجميع المسلمين بحياته ما تعاقب
الملوان ● وتفضل علينا وعلى ساير الامة ببقاء دولته العلية ما تكرر
الجديدان ● وبلغ جنابه الاعظم من كل خير جميع مقاصده في كل
آن ● وقطع بسيف عدله الشهير كل جبار عنيد في كل زمان ومكان
واينما كان خلد الله تعالى ملكه وجعل الدنيا كلها ملكه وايده
بالعدل والتوفيق عزه وسلطنته الى انتهاء الزمان ونهاية الدوران
● بحرمة القران والبيت الحرام ● وسيد الاكوان امين يا رحيم يا رحمن
وهو حسبي ونعم الوكيل والله يقول الحق وهو يهدي السبيل

**Halis Efendi nüshası 1b ve 2a varakları**



احقر الخليقة ومن هو لا شيئ فى الحقيقة خادم نعال اهل
الحقيقة والطريقة عبد القادر بن المرحوم السيد محمد درويش
افندى الحمزاوى غفر الله ذنوبهما وملأمن زلال العفو ذنوبهما
وله الحمد على ما الهم وعلم وصلى الله على سيدنا محمد
النبى المكرم وعلى اله وصحبه وسلم
امين

تمت وقد بالخير عمت بقلم الفقير الحقير اليه تعالى عرشنا احقر
الكتاب الفانى المرجوا عفو ربه المتعالى
محمد متولى اسكندرانى
عفى الله عنه وعن
جميع المسلمين
امين

**Halis Efendi nüshası istinsah kaydı ve hâtime varakları**